Arnauld

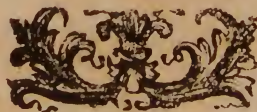
LA LOGICA O L'ARTE DEL PENSARE

CONTENENTE,

OLTRE ALLE REGOLE COMUNI,

Molte nuove osservazioni proprie a formare il giudizio.

TRADOTTA DAL FRANZESE

Su l'ultima edizione di Amsterdam, e notabilmente migliorata nella presente terza impressione.

VENEZIA.

APPRESSO TOMMASO BETTINELLI

Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.

MDCCXLVI.

Avvertimento al Lettore.

IL principio di questa Opericciuola è totalmente dovuto al caso, e più tosto a una specie di divertimento, che ad una seria deliberazione. Una persona di qualità ragionando con un giovane nobile, che in un' età poco avanzata dava a divedere una mente molto soda e perspicace, gli disse, che essendo giovane, avea trovato un uomo, che avealo in quindici giorni ammaestrato in una parte della Logica. Questo discorso porse motivo a un altro quivi presente, il quale di questa scienza non faceva molto di stima, di risponder ridendo, che s'impegnava d' insegnare a quell' illustre garzone in quattro o cinque giorni quanto v'ha d'utile nella Logica: purchè ad esso non fusse per increscerne la fatica. Essendosi alquanto favellato di tal proposta fatta a caso, si risolse finalmente venirne alle prove. Ma perocchè le Logiche ordinarie non giudicaronsi assai brievi nè assai pure, stimossi spediente il farne un piccol

compendio, il quale aveſſe a ſervire ſolamente per lui.

Queſto è l'unico fine, col quale vi ſi portò l'autore a travagliare; e ſtimavaſi di ſpendervi non più d'un giorno. Ma quando s' accinſe all'impreſa, gli ſovvennero tanti nuovi rifleſſi, che fu obbligato a ſcriverli, per iſgravarne la memoria. Così invece d' un giorno, ne impiegò quattro, o cinque, durante i quali ne formò il corpo di queſta Logica, alla quale dipoi ſi ſono aggiunte molt'altre coſe.

Benchè però egli abbiavi abbracciato più di materie, che non s'era propoſto ſul bel principio; tuttavia la prova riuſcì conforme a ciò che s'era promeſſo. Imperocchè il giovane avendo ridotto il tutto in quattro tavole, ne appreſe una al giorno, ſenza quaſi aver biſogno di chi gliele ſpiegaſſe. Egli è vero, che non è da ſperare in altri la ſteſſa facilità in apprendere; concioſſiachè lo ingegno di quello era totalmente ſingolare nelle coſe, che dipendono dall' intendimento.

Ecco l'occaſione, onde s'è ſcritta queſt' opera. Ma qualunque ſia per eſſerne il giudizio,

dizio, non se ne può almeno disapprovare la stampa, che è stata anzi sforzata, che volontaria. Perchè essendosene fatte molte copie a mano, ne seguì, come suol avvenire, che vi scorressero molti errori: e'n questo mezzo s'ebbe avviso, che alcuni Libraj già disponevansi a imprimerla. Onde s'è giudicato più spediente il pubblicarla corretta e intera, che permettere, che ne seguisse l'impressione su qualche copia difettosa. Ma ciò altresì obbligò l'autore a farci diverse giunte, che l'hanno accresciuta di quasi un terzo; perchè s'è stimato, doverne stendere i confini più in là, che non s'era proposto. E questo si è'l soggetto del seguente Discorso, ove sponesi il fine, il quale l'Autor s'è proposto, e la ragion delle materie, che ci si trattano.

DISCORSO PRIMO,

Ove spiegasi il disegno di questa nuova Logica.

NIENTE avvi di più apprezzabile, che 'l buon senso, e l'ugualità della mente nel discernere il vero dal falso. Tutte l'altre qualità dello spirito hanno l'uso assai limitato: ma la rettitudine della ragione è universalmente utile in tutte le parti, e'n tutti gl'impieghi della vita. Non solamente nelle scienze è difficile il distinguer la verità dall'errore; ma eziandio nella maggior parte delle cose, delle quali parlano gli uomini, e degl'interessi, che trattano. Dappertutto s'incontrano strade diverse, altre che conducono al vero, altre che al falso: e appartiensi alla ragione l'eleggere. Que'che bene eleggono, hanno una mente ben disposta: diversamente l'han coloro, che fanno una mala elezione. E questo si è il principale, e'l più 'mportante divario, che può mettersi tralle qualità dell'intelletto umano.

Però la principal applicazione, che dovrebbesi avere, e ciò a cui tender dovrebbe la maggior parte de' nostri studj, bisognerebbe che fusse nel formare il suo giudizio, e nel renderlo il più perfetto che si può. Noi ci serviamo della ragione come d'uno strumento per l'acquisto delle scienze; e pure ci dovremmo servir delle scienze come di strumenti da perfezionar la ragione: la rettitudine della mente essendo infinitamente più da apprezzare, che tutte le cognizioni speculative, che possono conseguirsi mediante le scienze più vere e più sode. Il che dee indurre gli uomini saggi a non vi si applicare, se non in quanto posson giovare al conseguimento di un tal fine; e per esercitarvi in esse il loro spirito, ma non mai per consumarvi nelle medesime tutte le forze loro.

Se

Se tale non è il fine delle noſtre occupazioni, ognun vede, che lo ſtudio di queſte ſcienze ſpeculative, cioè della Geometria, dell' Aſtronomia, e della Fiſica, altro non è, ch' una occupazione vana; e che il ſaper quelle coſe non è più pregevole, che l' ignorarle: ſe non che da tal ignoranza ſe ne coglie queſto frutto, ch' ella è men faticoſa, e altro non fa, ſe non che pazzamente inſuperbiamo di tali cognizioni ſterili, e infruttuoſe.

Non ſolamente queſte ſcienze hanno luoghi e ſottigliezze molto poco utili, ma le hanno eziandio totalmente inutili, quando ſi conſiderino in ſe ſteſſe, e per ſe ſteſſe. Gli uomini non ſon nati per iſpendere tutti i lor giorni in miſurar linee, in eſaminar le proporzioni degli angoli, e in conſiderare i moti diverſi della materia. Il loro ſpirito è troppo grande, la loro vita è troppo brieve, il tempo è troppo prezioſo, per occuparlo in oggetti così dappoco. Ma ſon obbligati ad uſar giuſtizia, equità, e ſenno in tutti i loro diſcorſi, azioni, e maneggi: in ciò ſpezialmente debbono eſercitarſi, e renderſene periti.

Tanto più è neceſſario queſto ſtudio e diligenza, quanto più di rado ſi ha queſta rettitudine di giudicare. Sono in grandiſſima copia gl' intelletti facili all' errare; che non ſanno diſcernere il vero; che laſcianſi accecare dalle minori apparenze; che ricevono ogni coſa pel mal verſo; che ingannan ſe ſteſſi, e vogliono ingannare altrui con falſe ragioni; che ſempre ſono negli eceſſi, e negli eſtremi; che non ſanno fermarſi nelle verità conoſciute, perchè a quelle ve li ha condotti il caſo, e non un vero lume: o che all' incontro ſi fidano de' loro ſenſi con tanto d' oſtinazione, che nulla aſcoltan di ciò, che può ſgannarli, che decidono audacemente ciò che ignorano, ciò che non intendono, e ciò che da altri non può eſſere inteſo; che non pongon divario tra parlar e parlare; che giudican della verità delle coſe da'

ſoli vocaboli. Chi parla ſpeditamente e gravemente, ha la ragione dalla ſua; chi dura qualche pena in eſprimere i ſuoi ſenſi, o che li eſprime con della ſtentatezza, ha il torto. Nè diverſamente ſanno formarne i loro giudizj.

E però non v' ha aſſurdi sì inſopportabili, che non trovino approvatori. Chiunque vuole ingannare il mondo, è ſicuro di trovar perſone diſpoſte ad eſſere ingannate; e alle più ridicole ſciocchezze non mancano ingegni proporzionati. Dacchè ſcorgonſi tanti uomini ammaliati dalle pazzie della Strologia giudiziaria, e dacchè perſone gravi trattan ſeriamente queſta materia, di niente più è da farſi ſtupore. V' ha una coſtellazione in cielo, che libbra han voluto chiamarla alcuni, e che s' aſſomiglia tanto a una libbra, quanto a un mulin da vento. La libbra è 'l ſimbolo della giuſtizia: dunque ſaranno giuſti coloro, che naſceran ſotto a queſta coſtellazione. Havvi tre altri ſegni nel zodiaco, chiamati, il montone, il toro, e 'l capricorno, e che medeſimamente ſarienſi potuti chiamare il lionfante, il coccodrilo, e 'l rinoceronte. Il montone, il toro, il capricorno ſono animali, che ruminano: dunque chi piglia medicina, quando la luna è ſotto a quelle coſtellazioni, ſi mette a riſchio di rivomitarla. Quantunque ſtolti ſieno queſti modi di diſcorrere, trovaſi tuttavia chi li uſa, e chi da eſſi ſi laſcia perſuadere.

Queſta falſità nel giudicare e nel diſcorrere, non è ſolamente cagion degli errori, che ſi frammiſchian nelle ſcienze, ma eziandio della maggior parte di que' falli, che ſi commetton nella vita civile, delle querele ingiuſte, delle liti mal fondate, de' conſigli temerarj, e delle malconcertate impreſe. Poche finalmente coſe tali ci ſono, che non abbian la lor ſorgente da qualche errore, o da qualche falſo giudizio. Sicchè non v' ha difetto di correggere il quale poſſiamo aver noi maggior intereſſe.

Ma

Ma quanto queſto correggimento è più da deſiderare, tanto è più malagevole: perche dipende da quella miſura d'ingegno, che noi abbiam ſortita dalla naſcita. Il ſenſo comune non è una dote così comune, come ſi crede. V' ha una ſorta di ſpiriti groſſolani e ſtupidi, i quali diriger non ſi poſſono, col dar loro a conoſcere la verità; ma ſolamente col ritenerli nella cognizion di quelle coſe di cui ſon capaci, e coll' imperdirli dal giudicar di quelle ch'eccedono la loro capacità. Tuttavia è vero, che una gran parte de' falſi giudizj degli uomini non proviene da queſto principio; ma vien cagionata dalla precipitazione o inconſideratezza, la quale fa che noi temerariamente giudichiamo di ciò, che ſolo in confuſo, e oſcuramente conoſciamo. Il poco amore, che hanno gli uomini della verità, fa che per lo più non ſi curino di diſtinguere il vero dal falſo. Ammetton ogni ſorta di diſcorſo, e di maſſime; voglion anzi ſupporle per vere, che eſaminarle; non le intendono, e voglion credere, che gli altri le intendano. E così riempionſi la memoria d'una infinità di coſe falſe, oſcure, e non inteſe. Ragionan dipoi ſu queſti principj, ſenza quaſi riflettere, nè a quel che dicono, nè a quel che penſano.

La vanità e la profunzione contribuiſcono eziandio molto a queſto difetto. Credon coſa vergognoſa il dubitare, e 'l non ſapere; e vogliono anzi parlare, e decidere accaſo, che confeſſare di non eſſere abbaſtanza iſtruiti, per formarne il giudizio. Siamo tutti pieni d'ignoranze e d'errori; e ciò nulloſtante duraſi una ſomma fatica in trar di bocca agli uomini queſta confeſſion sì giuſta, e sì conforme alla condizione della lor natura: *Io m' inganno; Io niente ſo.*

Altri per l' oppoſto ci ſono, i quali avendo aſſai di lume, per cognoſcer che vi ha molte coſe oſcure e incerte, e volendo con un' altra ſorta di vanità dar a divedere, che non ſi laſcian portare dalla credulità popola-

re,

re, metton la lor gloria in sostenere, che niente havvi di certo. Così non si prendon briga d'esaminare cosa veruna, e con tal principio mettono in dubbio le verità più ferme, e la Religione stessa. Di qua nacque il Pirronismo, che è un'altra specie di follia della mente umana, la quale contuttochè apparisca contraria alla temerità di coloro, i quali credono, e decidono il tutto; ha tuttavia la stessa origine, cioè il mancamento d'applicazione. Perchè come i primi non voglion pigliarsi pensiero, di discerner gli errori; così gli altri non piglinsi quello, di esaminare le verità, come fa d'uopo, per comprenderne l'evidenza. Il minor lume basta a' primi, per persuaderli di cose falsissime, e basta agli altri, per farli dubitar delle cose più certe. Ma negli uni, e negli altri v' ha la stessa mancanza d'applicazione, donde nascono effetti sì differenti.

La vera ragione dà a tutte le cose il luogo, che loro conviene. Dubita di quelle che son dubbiose; rigetta quelle che sono false; ammette quelle che sono evidenti; senza por mente alle false ragioni de' Pirronici, le quali ne pure negl' intelletti de' loro autori distruggon la certezza ragionevole che v' ha delle cose certe. Nissuno mai dubitò da vero, se abbiavi una terra, un sole, e una luna, nè se 'l tutto sia maggiore della sua parte. Può ben far dire alcuno esteriormente alla sua bocca; che ne dubiti, perchè ei può mentire; ma non può farlo dire alla sua mente." Così il Pirronismo non è una " setta d' uomini, i quali sieno persuasi di ciò che dicono; " ma è una setta di mentitori. Sovente si contraddicono, parlando della propria opinione, il cuore non potendosi accordar colla lingua; come si può vedere nel Signor della Montagna, il quale s'è industriato di farla risorgere nel secolo passato. Perchè dopo aver detto, che gli Accademici eran differenti da' Pirronici; in ciò, che gli Accademici confessavano avervi delle cose più verisimili dell'altre, il che negavano i Pirronici, dichiarasi

rasi poi a favor di questi, col dire, che *la lor opinione è ben più ardita, ma altresì più verisimile*. V'ha dunque delle cose più verisimili che l'altre. Nè egli ha detto ciò a bello studio: queste sono parole uscitegli di bocca senza riflettervi, nate dal fondo della stessa natura, che da opinioni menzognere non può restare affogata.

Ma il male si è, che queste persone, che piglianfi il piacere del dubitar delle cose meno sensibili, non lascian, che 'l loro spirito s' applichi a ciò che potrebbe persuaderli; o non vi s'applicano se non imperfettamente; e di là finalmente cadono in una incertezza volontaria nelle cose spettanti alla religione. Però questo stato di tenebre, il quale si proccurano, è loro aggradevole; e sembra comodo, per acchetare i rimordimenti della conscienza, e per soddisfar liberamente alle passioni.

Laonde siccome questi errori di mente, che sembran opposti, portando l' uno a creder leggermente le cose oscure o dubbiose, e l'altro a dubitar delle cose certe ed evidenti, provengono tuttavia dallo stesso principio, di non recarsi alla dovuta attenzione nella ricerca della verità: così egli è evidente che bisogna porvi uno stesso rimedio; e che l'unico mezzo per difendersene, egli si è di pesare con attenzione perfetta tutti i nostri pensieri e giudizj. Ciò solo può tener da noi lontani gli errori. Perchè ciò che dicevano gli Accademici, esser così impossibile il trovar la verità, mentre d'essa non ne abbiamo alcun contrassegno; come il ravvisare uno schiavo fuggitivo, di cui vadasi in tracia, mentre non sappiamo, incontrandosi in esso lui, per quali marche distinguerlo dagli altri: questa è una vana sottigliezza. Come non abbisognano altri indizj, per discerner la luce dalle tenebre, che la luce medesima, la quale si fa bastevolmente sentire: così per riconoscere la verità altro non abbisogna, fuorchè la chiarezza medesima, da cui vien circondata, la quale si sottomette lo spi-
rito,

rito, e mal suo grado lo persuade. Cosicchè tutte le ragioni di questi filosofi tanto possono fare che l'intelletto non s'arrenda alla verità, quando lor si affaccia con tutto il suo lume; quanto posson fare, che gli occhi non vedano la luce del sole, allorchè essendo aperti, lo han dirincontro.

Ma imperciocchè l'intelletto si lascia qualche fiata ingannare da falsi lumi, allorchè non usa l'attenzion necessaria; e imperciocchè vi ha parecchie cose, che non si conoscono, se non dopo un esaminamento lungo e difficile; sarebbe fuor d'ogni dubbio cosa utile, l'aver regole per indirizzarvisi, tal che la ricerca della verità ne fusse più facile, e più sicura; e tali regole certamente non sono impossibili. Perchè, conciossiachè gli uomini qualche fiata s'ingannano ne' loro giudizj, e qualche volta non vi s'ingannano; or bene, or male ragionano; e dopo avere mal ragionato, sono capaci di riconoscere il proprio errore: perciò posson considerare, qual metodo hanno seguito, ben ragionando; e qual è stata la cagion dell'errore, quando si sono ingannati; e così posson formar regole su questi riflessi, per non ricader in avvenire negli stessi errori.

E ciò propriamente i filosofi imprendono, e di ciò ne fanno promesse magnifiche. Se vogliamo prestar fede a loro, porgono a noi in questa parte destinata da essi a un tal effetto, e nominata Logica; un lume bastevole a sgombrare tutte quante le tenebre dalla nostra mente: tutti corregon gli errori de'nostri pensieri; e ci danno regole così sicure, che infallibilmente conducono alla verità; e insieme così necessarie, che senza di esse è impossibile il conoscerla con una certezza intera. Tali sono gli elogj, che danno coloro a'lor precetti. Ma se si considera, quanto ci fa veder la sperienza, nel praticarli che fanno i Filosofi, sì nella Logica stessa, come nell' altre parti della filosofia, si averà un gran fondamento di diffidare della verità di sì fatte promesse.

Nul-

' Nulladimeno perchè non è giusto il rigettare assolutamente quanto v'ha di buono nella Logica, a cagion dell'abuso che se ne può fare; e perchè non è verisimile, che tanti e sì grand'ingegni, i quali con sì grande accuratezza si sono applicati alle regole del ben discorrere, niente affatto di sodo v'abbiam trovato; e perchè finalmente il costume ha introdotto una tal quale necessità di sapere almeno in confuso, che cosa è Logica: si è stimato giovevole al pubblico, il trarne di là, tutto ciò che può servire al rettamente giudicare. E questo propriamente s'è il disegno di quest'opera, alla quale poi si sono aggiunte molte nuove riflessioni, che sono sovvenute scrivendo, e che ne formano la parte maggiore, e forse la più considerabile.

Imperciocchè sembra, che per l'ordinario i filosofi abbian solo atteso a dar le regole del bene e del mal discorrere. Ma quantunque non possa dirsi che elle sieno inutili, perchè talvolta servono a discoprire i difetti di certi argomenti avviluppati, e a disporre i lor pensieri in una maniera più convincente: tuttavia non deesi credere, che troppo estendasi questa utilità; la maggior parte degli errori degli uomini non consistendo in lasciarsi ingannare da male conseguenze, ma in formare falsi giudizj, da' quali si deducono le male conseguenze. Onde quanti fin ora hanno trattato della Logica, vi han proccurato pochi rimedj: il che si è il principale soggetto delle nuove considerazioni, che si rattroveranno sparse per tutto questo libro.

Fa di mestieri tuttavia di confessare, che queste considerazioni, le quali chiamansi nuove, perchè non s'attrovano nelle Logiche comuni, non sono tutte di chi ha compilato quest'opera; e che parecchie n'ha prese da un celebre filosofo * di questo secolo, il quale ha tanto di chiarezza di mente, quanto v'è di confusione ne-

* *Del Cartesio. Vedi la part. IV. cap. II.*

negli altri. Alcune ancora ſe ne ſon tratte da un piccolo manuſcritto del Sig. Paſcale, che avealo intitolato, *Dello Spirito Geometrico* ed è ciò che ſi dice nel capo nono della prima parte, della differenza tra la definizion del nome e la definizion della coſa; e quelle cinque regole ſpiegate nella quarta parte, dove men diffuſamente che dal loro Autore ſon trattate.

Queſto poi è quanto ho io tratto dalle Logiche dozzinali.

Primieramente ſi è avuto diſegno di reſtrigner quì tutto ciò, che era veramente utile nell'altre, come i precetti delle figure, le diviſioni de' termini e dell'idee, e alcune oſſervazioni ſu le propoſizioni. Aveavi altre coſe, che giudicavanſi inutili, come le categorie e i luoghi; ma perchè eran brevi, facili, e comuni, s'è creduto, non doverſi ommettere; avviſando però della ſtima che ſe ne dee fare, affinchè non ſi credeſſero più utili, che in fatti non ſono.

S'è ſtato vie più in dubbio intorno a certe materie ſpinoſe, e poco utili, come le Converſion delle Propoſizioni, e la dimoſtrazion delle Regole delle Figure. Ma finalmente s'è riſoluto di non le traſandare; la difficoltà medeſima non eſſendone interamente inutile. Imperciocchè è vero, che quando non conducono alla cognizion di qualche verità, v'ha ragione di dire: *Stultum eſt difficiles habere nugas*. Ma altresì la difficoltà non è da ſchifare, quando ci è di ſcorta al ritrovamento di qualche verità; eſſendo ſempre vantaggioſo l'eſercitarſi a intender le verità difficili.

V'ha degli ſtomachi, che non poſſon digerire, ſe non vivande leggeri e dilicate: v'ha parimenti degl'intelletti, che non poſſon fiſſarſi a comprendere, ſe non verità facili e adorne d'eloquenza. L'una e l'altra dilicatezza è biaſimevole, o più toſto è una vera debolezza. Convien render la mente capace a diſcoprire la verità, eziandio quando è naſcoſa e inviluppata, e a riſpettarla, ſotto

qua-

qualunque ſembiante ella ci ſi preſenti. Se non ſi ſupera quell'avverſione e nauſea che s'ha di ciò che appariſce alquanto ſottile e ſcolaſtico, s'eſtenua inſenſibilmente l'ingegno, e rendeſi inetto a comprender ciò, che ſolamente ſi conoſce dal concatenamento di più propoſizioni. E così quando una verità dipende da tre o quattro principj, che a noi s'affacciano tutti ad un tratto, ne reſtiamo abbarbagliati, la rigettiamo, e ci priviamo in tal guiſa della cognizione di più coſe utili; il che è un difetto rimarcabile.

La capacità della mente s'eſtende e riſtrigne con l'uſo: e però giovano principalmente le matematiche, e univerſalmente tutte le coſe difficili, come queſte delle quali favelliamo. Imperocchè affinano in certo modo l'ingegno, e l'avvezzano a un'applicazione e affiſſamento maggiore nelle coſe conoſciute.

Tali ragioni hanno indotto l'autore a non ommettere queſte materie ſpinoſe, e a trattarvele ancora con ugual ſottigliezza, che in qualſiſia altra Logica. Que' che ciò non approveranno, potran ſoddisfarſene col non leggerle. E però ſe n'è avuta la cura d'avvertirneli dopo il titolo degli ſteſſi Capi; affinchè non abbian mottivo di lagnarſene: e ſe le leggono, ciò faccian di buon grado.

S'è ſtimato ancora non dovervisi far caſo della nauſea di certuni, i quali hanno in orror certi termini artifiziali, formati per più facilmente tenere a memoria i diverſi modi de' ſillogiſmi, come ſe fuſſer parole magiche. Sovente aſſai freddamente ridonſi delle parole *Baroco*, e *Baralipton*, come ſappian di pedanteria. Noi però più ci offendiamo di quelle freddure, che di queſti termini. Chi è ragionevole, e ha buon ſenno, non permette, che ſi metta in ridicolo ciò che tale non è. Ma niente v'ha di ridicolo in sì fatti termini, purchè non ſe ne faccia un miſtero troppo grande; ed eſſendoſi ſol ritrovati per ajutar la memoria; non ſi voglia farli paſ-

ſare

fare nell'uso comune, e dire d'aver fatto un argomento in *Bocardo*, o in *Felapton*: il ch'in effetto sarebbe esser ridicoli.

Alcuni talvolta molto abusano questo rimprovero di pedanteria, e spesso vi cadono attribuendola agli altri. La pedanteria è un vizio dell'animo, non della professione; e v'ha de' pedanti in ogni abito, in ogni condizione, e in ogni stato. Dar prezzo a cose vili e da niente; far pompa vana della sua scienza, tratto tratto inserendo ne' suoi ragionamenti del greco e del latino senza giudizio; scaldarsi in discorrere su l'ordine de' mesi Attici, su l'abito de' Macedoni, e in altre sì fatte dispute di niun utile; rubare a un autore e ingiuriarlo; lacerar villanamente non chi è del nostro parere nella sposizion d'un passo di Svetonio, o nell'etimologia d'una parola, come se vi si trattasse di religione o di stato; voler aizzare tutto il mondo contro a chi non fa la dovuta stima di Cicerone, come contro a un perturbatore della pubblica quiete, siccome ha proccurato di fare Giulio Scaligero contro d'Erasmo; interessarsi per la fama d'un filosofo antico, quasichè ei fusse un suo stretto parente; ciò propriamente può chiamarsi pedanteria. Ma ella non c'è nello intendere e spiegar parole artifiziali, assai ingegnosamente inventate, e le quali non hanno altro fine, che l'ajuto della memoria; purchè si usino con le precauzioni antedette.

Resta solo il render la ragione, perchè siasi ommesso un gran numero di quistioni, le quali trovansi nelle Logiche ordinarie; come quelle, che trattansi ne' prolegomeni, l'universale *a parte rei*, le relazioni, e molte altre di tal fatta. E qui basterebbe quasi rispondere, che elle appartengono più tosto alla metafisica che alla Logica. Tuttavia non s'è badato principalmente a ciò: perchè quando s'è giudicato, che una materia esser potesse utile per formare il giudizio, poco s'è riguardato, a quale scienza ella s'appartenesse.

La

La disposizion delle nostre diverse cognizioni è libera come quella de' caratteri in una stamparia. Ciascuno ha 'l diritto, di disporle secondo il suo bisogno; quantunque ciò deesi fare nel modo il più naturale. Basta, che una materia ci sia utile per servircene, e considerarla, non come straniera, ma come propria. E però qui si troveranno in gran copia le cose della fisica e della morale, e quasi altrettante della metafisica; il che è necessario da sapersi: benchè può dirsi, nulla essersi pigliato in prestito da altri. Tutto ciò, che serve alla Logica, a lei s' appartiene; ed è una cosa totalmente ridicola la pena, che si prendono certi autori, come il Ramo e i Ramisti, persone per altro assai dotte, di limitar la giurisdizione di qualunque scienza; e di fare, che l' una non passi ne' confini dell' altra; quasichè s' avesse a segnare i confini de' regni, e a regolar le giurisdizioni de' parlamenti.

Motivo ancora di troncar totalmente queste questioni, non è semplicemente, perchè elle sieno difficili e di poco uso; essendosene trattate alcune di tal natura; ma perchè avendo tutte queste male qualità, s' è creduto in oltre poterle tralasciare, senza offendere alcuno, perchè sono in poca stima.

Perchè bisogna fare una gran differenza tra le quistioni inutili, onde ne son ripieni i libri della filosofia. Ne sono alcune assai sprezzate da quegli stessi che le trattano; altre all' opposto ne sono celebri e rinomate, e molto frequenti negli scritti delle persone per altro degne di stima.

Sembra, che quantunque tali oppinioni comuni e celebri vengano credute false, tuttavia certa convenienza ci obblighi a non ignorarle. Deesi questa civiltà, o più tosto questa giustizia, non alla falsità che ciò non merita, ma agli uomini che ne son preoccupati; cioè che noi non rigettiamo quello che essi apprezzano senza esaminarlo. E così è ragionevole, che con la pena di apprender tali questioni noi ci comperiamo il diritto del dispregiarle.

Ma c' è più di libertà nelle prime; e quelle, che nella nostra Logica abbiam giudicato di dovere ommettere, sono di questo genere. Hanno questo vantaggio, d' aver poco di credito, non solo appo coloro tra' quali sono ignote; ma eziandio appo coloro che le insegnano. Niuno, Dio mercè, più si prende pensiero dell' universale *a parte rei*, dell' Ente di ragione, nè delle seconde intenzioni, e così non è più da temere, che alcuno s' offenda, che di cotali cose più non se ne parli. Oltre a i che queste materie sono sì poco idonee all' espressione *nostra volgare*, che arebbon più tosto discreditata la filosofia delle scuole, che accreditatala.

Egli è pur da avvertire, che non si sono sempre seguite le leggi d' un metodo totalmente perfetto; essendosi poste più cose nella quarta parte, che avrebbon potuto aver luogo nella seconda, e nella terza. Ma ciò s' è fatto, perchè s'è giudicato spediente il vedere in un sol luogo che che è necessario per rendere una scienza perfetta: il che è la maggior opera del metodo, di cui trattasi nella quarta parte. E a tal fine s' è riserbato il parlare quivi degli assiomi, e delle dimostrazioni.

Eccovi i fini di questa Logica. Forse contuttociò ci saran pochi che ne profittino, s' avveggian del frutto che ne trarranno; perchè per l'ordinario guari non s' applicano a riflettervi, mentre mettono in pratica i precetti. Tuttavia si spera, che chi l'avrà letta con alquanto d' attenzione, potrà prenderne una tintura, che lo renderà più accurato e costante ne' suoi giudizj, anche senza pensarvi: siccome v' ha certi rimedj, che guariscon de' mali, coll' accrescere il vigore e col fortificare le parti. Che che siane alla fine, almeno ella non attedierà lungo tempo; que' che sono alquanto avanzati, la potran leggere, e apprenderla in sette o otto giorni; ed è cosa difficile, che contenendo tanta varietà di cose, ciascheduno non vi trovi il prezzo della sua penosa lettura.

DI-

DISCORSO SECONDO,

Che contiene le risposte alle principali obbjezioni fatte contro a questa nuova Logica.

CHiunque si risolvono di pubblicare un qualche libro, debbon considerare d'aver ad avere tanti giudici, quanti lettori; nè questa condizione dee sembrar loro ingiusta e greve. Imperciocchè se sono veramente disinteressati, deggiono averne abbandonata la proprietà nel pubblicarlo, e mirarlo in avvenire con la stessa indifferenza, con cui mirano le opere altrui.

Possono riserbarsi questo solo diritto, di correggervi quanto v'ha di difettoso: al che assaissimo giova questa varietà di giudizj. Perchè essi sono sempre utili, quando son giusti; e quando sono ingiusti, niente nuocciono; essendo permesso il non seguirli.

Nondimeno spesso è prudenza l'accomodarci a que' giudizj, che non ci sembrano giusti: non già perchè ci mostrino alcun fallo in ciò, che riprendono; ma perchè danno a divedere, ciò non esser proporzionato all'intelletto di chi riprende. E ciò fuor d'ogni dubbio è il meglio, ogni qualvolta possa farsi senza pericolo di cadere in qualche maggiore incoveniente, con lo scegliere un temperamento sì giusto, che contentando le persone di giudizio, non si scontentin coloro, che hanno il giudizio men perfetto; perchè non è da supporre, di dover avere i lettori tutti dotti e intelligenti.

E però sarebbe cosa disiderabile, che gli autori non considerassero le loro prime edizioni, se non come abbozzi imperfetti, da essi proposti agli uomini letterati per sentirne i loro pareri; e che dipoi vi travagliassero di bel nuovo, per ridurre il proprio componimento a quel-

la perfezione, la quale son essi capaci di dare.

Così aremmo desiderato di diportarci nelle posteriori edizioni di questa Logica, se ci fussero venute a notizia in maggior numero le obbjezioni fatte alla prima. S'è fatto tuttavia quanto s'è potuto. Si son aggiunte, levate, corrette molte cose, secondo i pensieri di coloro, che hanno avuto la bontà di farci intendere ciò che ci disapprovarono.

E primieramente in quanto al linguaggio, s'è seguito quasi in tutto il parere di due persone, le quali si sono presa la briga di notarvi alquanti difetti scorsivi per inavvertenza, e alquante espressioni giudicate non proprie. Che se tal volta non ci siamo tenuti al lor parere, ciò fu, perchè essendoci consigliati con altri, abbiam trovato le loro oppinioni divise: onde in tal caso ci era permesso il far ciò che più veniaci a grado.

Qui si troverà più di giunte, che di mutazioni, o troncamenti, in quanto alle cose; l'autore essendone meno stato avvisato di ciò, che vi si riprendeva. Tuttavia son venute a notizia certe obbjezioni generali fatte contro a questo libro, delle quali s'è creduto non doversene far caso, perchè s'è giudicato, che que' medesimi che le faceano, ne sarian rimasti paghi, ogni qualvolta ad essi loro si fussero esposte le ragioni, che si consideraron o, intorno alle cose riprese. E però fa d'uopo quì di rispondere alle principali di queste obbjezioni.

V'ebbe alcuni, a' quali dispiacque il titolo *L'Arte del pensare*; al quale volevano, che si sostituisse quest' altro, *L'Arte del ben discorrere*. Ma son pregati di riflettere, che essendo fine della Logica il dar precetti per tutte le azioni dell'intelletto, ed egualmente per l'idee semplici, e per li giudizj, che pel discorrere, non aveavi altra parola, che abbracciasse tutte queste operazioni differenti. E certamente la parola, *Pensiero*, tutte le abbraccia; perchè e l'idee semplici son pensieri, e i giudizj son pensieri, e l'argomentazioni son pensie-

fieri. Sarebbesi invero potuto dire, *L'Arte del ben pensare*: ma questa giunta non era necessaria; mercecchè questa parola, *Arte*, essa medesima significa un metodo di ben far qualche cosa, come osserva lo stesso Aristotile: e però basta a lui il dire, l' Arte del dipignere, l' Arte del numerare, perchè si suppone, che non vi sia bisogno d'arte per mal dipignere, o per mal numerare.

S'è fatta un' obbjezione vie più importante contro di quella moltitudine di cose tratte da varie scienze, le quali trovansi in questa Logica: e perchè va ella a ferire il fin nostro principale, e così porge a noi occasion di spiegarlo, perciò ci è d'uopo l'esaminarla con più d' accuratezza. A che, dicono essi, cotale miscuglio di rettorica, di morale, di fisica, di metafisica, di geometria? Allorchè ci crediamo di trovar precetti di Logica, veniam trasportati tutto ad un tratto nelle scienze le più sublimi, senza riflettersi, se noi le abbiamo apprese. Anzi per l'opposto non era da supporre, che se noi avessimo digià tutte queste cognizioni, non avremmo più bisogno di questa Logica? E non era meglio il darcene una affatto semplice, e ignuda, ove le regole si spiegassero con esempli tratti da cose comuni, di quello che imbarazzarne con tante materie, che ci opprimono?

Ma que' che così la discorrono, non han considerato, che un libro non potrebbe avere un difetto maggiore, che il non esser letto; poichè serve solamente a que' che 'l leggono. E però che che contribuisce a far leggere un libro, contribuisce eziandio a renderlo utile. Egli dunque è certo, che se si fosse seguito il loro parere, e se si fosse tessuta una Logica tutta secca, e con gli esempli volgari di animale e di cavallo; per quanto esser potesse diligente e metodica, altro fatto non avrebbe, fuorchè accrescerne il numero di tant' altre, delle quali il mondo è ingombro, e che punto non

ſi leggono. Là dove ſaggiamente qui ſi ſon adunate coſe così varie; perchè ciò ha dato qualche corſo alla preſente logica, e la fa leggere con alquanto meno di noja, di quello che l'altre ſi leggono.

Ma queſto non è il fin principale, di allettare il mondo con queſta varietà a leggerla, rendendola più dilettevole, di quello che ſono le logiche volgari ordinarie. Di più ſi pretende d'aver ſeguito una ſtrada la più naturale, e la più vantaggioſa di trattar queſt'arte, rimediando, quanto ſia poſſibile, a un inconveniente, che ne rende lo ſtudio quaſi inutile: imperocchè la ſperienza dimoſtra, che di mille giovani, i quali apprendon logica, non ve n'ha dieci, i quali ne ſappian qualche coſa ſei meſi dopò terminatone il corſo. La vera cagione poi di queſtà dimenticanza, e traſcuratezza così comune e' ſembra eſſere, imperciocchè tutte le materie, delle quali trattaſi nella Logica, eſſendo per ſe ſteſſe aſtrattiſſime e lontaniſſime dall'uſo, s'uniſcono eziandio ad eſempli poco aggradevoli, e de' quali mai altrove non ſi ragiona. E così l'intelletto, che ſolo vi s'applica con pena, niente ritrova, che ve lo fermi, e perde facilmente le idee che n'avea concepute, perchè non ſono mai rinovate dalla pratica.

In oltre come sì fatti eſempli comuni non fanno baſtevolmente comprendere, che queſt'arte poſſa applicarſi a qualche coſa di utile, s'avvezza l'intelletto a reſtrigner la Logica dentro i confini della Logica; mentrechè ella ſolo è ſtata ritrovata per ſervir d'iſtrumento all'altre ſcienze. Coſicchè come non ſe n'è mai veduto il vero uſo, così ancora mai non ſi è meſſa in uſo; anzi facilmente ſi rigetta, come una cognizione vile e diſutile.

S'è dunque ſtimato il miglior rimedio a tale inconveniente, il non diſtaccar come ſi pratica, totalmente la logica dall'altre ſcienze alle quali è indirizata, e mediante gli eſempli unirla a cognizioni ſode, in guiſa

che

che se ne veggia in un medesimo tempo e le regole, e l'uso; affinchè dalla logica s'apprenda a giudicare dell' altre scienze. E da queste scienze la logica resti meglio affissa nella memoria.

Tanto è vero poi, che questa varietà possa pregiudicare a'precetti, che anzi nulla può più contribuire a farli ben intendere, e a metterceli bene in mente. Imperciocchè la loro troppa sottigliezza ce li rende poco intelligibili, quando a qualche cosa di più aggradevole e di più sensibile non vengano applicati.

E per render più utile una tal varietà, non se ne son presi a caso gli esempli: ma si sono scelte le verità più importanti, e che meglio servire possan di regole, e di principj per trovar la verità nell'altre materie, che non vi si sono potute trattare.

In ciò per esemplo, che s'appartiene alla rettorica, s'è notato, che non era di verun momento l'ajuto che se ne poteva ritrarre per trovarne sentimenti, frasi, e ornamenti: L'ingegno è abbastanza ferace di sentimenti, l'uso ne somministra le frasi, e sono sempre troppe le figure e gli ornamenti. Onde quasichè tutto consiste in astenersi da certe male maniere di scrivere e di parlare, e sovra il tutto da uno stile artifizioso e rettorico, e tessuto di sentimenti falsi e iperbolici, e di figure ricercate; il che è il peggiore di tutti i vizj. Si troverà forse in questa logica tante cose utili per conoscere e schifare tali precetti, quanto ne'libri, che espressamente ne trattano. Il capo ultimo della prima parte mostrando la natura dello stile figurato, insegna nello stesso tempo l'uso che se ne dee fare, e scuopre la vera regola di discernere le buone figure dalle cattive. Quello dove trattasi de'luoghi in generale, può molto giovare per troncar l'abbondanza soverchia de'sentimenti volgari. L'articolo ove parlasi de'fallaci argomenti, insegnandoci a non pigliar mai come una bellezza, ciò che è una falsità, propone di passaggio

una delle più rilevanti regole della vera rettorica, e che può più di qualunque altra insegnare una maniera di scrivere semplice, naturale, e prudente. Finalmente ciò, che dicesi nello stesso capo, della diligenza che deesi avere di non provocarsi contro la malignità di coloro, con cùi si ragiona, mostra come possa sfuggirsi un numero grandissimo di difetti tanto più particolari, quanto più difficili da conoscere.

Inquanto alla morale, il suggetto principale, che si trattava, non ha permesso, che se n'inserissero molte cose: Credo però, che ciò che se ne vede nella prima parte, al Capo delle false idee de'beni e de'mali, e'n quello degli argomenti fallaci, i quali commettonsi nella vita civile, s'è trattato assai diffusamente, e dà il modo di conoscere in gran parte gli errori degli uomini.

Nulla v'ha di più rimarcabile nella metafisica, che l'origine delle nostre idee; la separazione delle idee spirituali dalle corporee; la distinzion dell'anima dal corpo; e le prove della sua immortalità fondate su questa distinzione. Il che si scorgerà trattato assai ampiamente nella prima, e nella quarta parte.

Troverassi parimenti in più luoghi la maggior parte de'principj generali della fisica, i quali facilmente potransi concatenare insieme; e potrà prendersi assai di lume dalle cose dette intorno alla gravità, alle qualità sensibili, alle azioni, a'sensi, alla forze attrattive, alle qualità occulte, e alle forme sustanziali, per isgannarci d'un'infinità di false idee, le quali il nostro intelletto ha ereditate da'pregiudizj della nostra infanzia.

Non si dice già, che si possa lasciar di studiare tutte queste cose più accuratamente ne'libri, i quali espressamente ne trattano. Ma s'è considerato, che v'ha molte persone, le quali non pensando di darsi allo studio della logica, pel quale è necessario l'avere appresa accuratamente la filosofia scolastica, che n'è per così dire il suo

lin-

linguaggio, possono appagarsi d'una cognizion più generale di queste scienze. Ma benchè non possano trovare in questo libro ciò tutto che fa d'uopo d'apprendere; tuttavia può dirsi con verità, che vi troveranno pressochè tutto ciò, che fa d'uopo di rittenere nella memoria.

Vien opposto, avervi alcuni di questi esempli, non molto proporzionati alla capacità de' principianti. E tali esser quelli della geometria. Io lo concedo: ma gli altri possono essere intesi da chiunque ha qualche talento, ancorchè niente mai abbia appreso di filosofia. E forse anche saranno più intelligibili a chi ancor non ha verun pregiudizio, che a chi avrà la mente ripiena delle massime della filosofia volgare.

Gli esempli poi della geometria, egli è vero, che non saranno intesi da ognuno; ma questo non è troppo inconveniente. Perchè, o ivi s'adducono, ove se ne fan discorsi espressi, e separati dagli altri, e i quali però potrannosi facilmente ommettere; o in materie assai chiare per se stesse; o bastevolmente rischiarate da altri esempli; sicchè se ne potrà far di meno di que' della geometria.

Oltre a ciò se si esaminan i luoghi, ove io me ne sono servito, si vedrà, che era difficile il trovarne altri che vi fossero così proprj; avendovi questa sola scienza, che possa somministrare idee chiare e distinte, e proposizioni incontrastabili.

S'è detto per esempio, parlando delle proprietà reciproche, tale esservi nel triangolo rettangolo, nel quale il quadrato dell'ipotenusa è uguale a' quadrati degli altri due lati. Ciò è chiaro e certo a chiunque l'intende, e chi non l'intende, il può supporre e non lascia di capire la cosa, a cui vien applicato quest'esempio.

Ma se ci fossimo voluti servire di quello, che volgarmente s'adopra della risibilità, la quale dicesi essere una proprietà dell'uomo, sarebbesi affermata una cosa molto oscura, e vie più contrastabile. Perchè se

con la parola di risibilità s'intende il poter fare quell' aprir e torcere della bocca, che facciam ridendo; non veggio, perchè le bestie non possano fare il medesimo; e forse ancora alcune il fanno. Che se con questa parola si significa, non solo il cangiamento, che'l riso fa nel volto, ma altresì il pensiero, che l'accompagna, o lo produce, sicchè intende per risibilità il poter rider pensando; tutte le azioni dell'uomo diverrebbero in questa maniera proprietà recriproche, niuna essendosene, che non sia propria dell'uomo solo, ogni qualvolta s' unisca al pensiero. Così dirassi, essere una proprietà dell'uomo il camminare, il bere, il mangiare, non avendovi uomo che non cammini, bea, e mangi pensando; e in tal significato non mancheranno esempli di proprietadi; ma ancora non saranno certi nella mente di coloro che attribuiscono de pensieri alle bestie, e che medesimamente potranno attribuire ad esse col pensiero il ridere: là dove l'esempio, di cui ci siamo serviti, è indubitato presso di chi che sia.

S'è voluto parimenti mostrare in un luogo, che ci sarebbe delle cose corporee, le quali concepirebbonsi in una maniera spirituale, e senza immaginarcele. E a tal proposito s'è recato l'esempio d'una figura di mille angoli, la quale si concepisce chiaramente dallo spirito, quantunque non se ne possa formare un' immagine distinta, che ne rappresenti tutte le proprietadi. S' è detto di passaggio, che una delle proprietadi di questa figura si è, che tutti i suoi angoli sono eguali a millenovecenoventasei angoli retti. Chiara cosa è, che tali esempj provano bene a maraviglia ciò, che quivi si vuol dimostrare.

Resta solo di soddisfare a una doglianza odiosa, cui fanno certe persone, per essere pigliati da Aristotile alcuni esempj di definizioni difettose, e di mali argomenti; il che sembra a loro, che nasca da un segreto mal talento di porre in giuoco quel filosofo.

Ma

Ma non farebbonsi mai formato un sì ingiusto giudizio, s'avessero considerato le vere regole che deggionsi osservare, citando esempli d'errori; al che s'è avuta la mira, citando Aristotile.

Primieramente la sperienza fa vedere, che la maggior parte di quegli esempli, i quali comunemente si propongono, son poco utili, e duran poco nella memoria; perchè sono formati a capriccio, e sono sì palpabili e grossolani, che vien giudicato pressochè impossibile il cadervi. E'dunque giovevole per ritenere in mente que' difetti, e per farli scansare, lo scegliere esempli reali, tratti da qualche autore accreditato, e la cui fama vie più ci eccita a guardarci da tal sorta di errori, ne' quali scorgesi, che gli uomini più grandi son atti a cadere.

In oltre dovendosi aver per fine il rendere ciò che si scrive, quanto più utile si può, conviene sceglier esempli, i quali giovi il non ignorare. E per certo molto inutilmente s'aggraverebbe la memoria di tutte le frenesie del Flud, del Van-Elmont, e di Paracelso. E' meglio dunque cercar esempli in autori talmente famosi, che sia, per dir così, cert'obbligazione di conoscerne sino i difetti.

E tutto questo scorgesi perfettamente in Aristotile. Imperocchè nulla può meglio fare, che ci guardiamo da un errore che il dare a divedere, che v'è caduto un ingegno sì grande. La sua filosofia è divenuta così celebre pel gran numero di persone di merito, le quali l'hanno abbracciata, che è una necessità, il sapere anche ciò, che potrebbe avervi di difettoso. Onde perchè giudicavasi utilissimo, che chiunque leggesse il presente libro, apprendesse di passaggio diversi punti della filosofia di lui; e perchè non mai giova l'ingannarsi, perciò quelli si sono addotti per farli conoscere, e se ne sono alla sfuggita notati i difetti che v'erano, per impedire a chi che sia l'ingannarsi.

Si son tratti dunque tali esempli da' libri d'Aristotile non per farcene beffe di esso lui, ma all'opposto per onorarlo quanto si può in cose, circa le quali noi siamo di sentimento diverso. Chiaramente dunque apparisce, che i punti da noi ripresi, son di pochissima importanza, e non appartengono al massiccio della sua filosofia, la quale non siamo stati mai d'animo d'impugnare.

Che se medesimamente non si sono recate più cose, le quali nobilmente scritte rattrovansi dappertutto ne'libri d' Aristotile la ragione si è, perchè non se n'è presentata l'occasione; per altro sariasi fatto ciò di buon genio, e non sariasi mancato di dargli le lodi giustamente dovute al suo merito. Egli è certo, che Aristotile è un ingegno vastissimo, e sommamente esteso, e delle materie, che tratta, deduce un gran numero di conseguenze. E però esso è ottimamente riuscito in ciò che scrive degli affetti nel secondo libro della sua rettorica.

V'ha eziandio molte cose insigni ne'suoi libri della politica e della morale, ne'problemi e nell'istoria degli animali. E qualunque confusione s'attrovi ne'suoi Analitici, tuttavia bisogna confessare, che di là s'è pigliato, quanto di regole abbiamo nella logica. Sicchè da niun autore si son prese più cose in questa logica, che da Aristotile; e a lui ne dobbiamo il meglio de nostri precetti.

Sembra veramente, che la men perfetta dell'opere sue sia la sua fisica; la quale più lungo tempo ella è stata condannata, e proibita nella Chiesa: come dimostra un uomo erudito in un suo libro. Ma ancora il suo principal difetto non è, ch'ella sia falsa; ma all'opposto, ch'ella sia troppo vera, e che insegna cose, le quali è impossibile ignorare. Imperciocchè chi può dubitare, che tutte le cose sieno composte di materia, e d'una certa forma di questa materia? Chi può dubitare, che affinchè la materia acquisti un nuovo modo, e una nuova forma, è for-

è forza, che prima non l'abbia, cioè a dire, che ne abbia la privazione? Chi può dubitare alla fine di quegli altri principj metafisici; che il tutto dipende dalla forma; che la materia sola niente opera; che vi è un luogo, che vi ha de' moti, delle qualità, delle facoltà? Ma dopo aver imparato tutte queste cose, non pare, che niente di nuovo siasi imparato, e che ancor non siasi in istato di render la ragione di veruno degli effetti della natura?

Che se alcuni asseriscono, niente mai esser lecito d' affermare, che non sia conforme alla dottrina d' Aristotile; sarebbe cosa facile il dare a dividere a costoro, quanto questa delicatezza sia ragionevole.

Che se si dee rispettare qualche filosofo, ciò è da fare per due sole ragioni; o a riguardo della verità, che egli ha conseguito; o a riguardo della stima, che gli uomini hanno di lui.

A riguardo della verità, deesi rispettare, dove esso l' ha conseguita: ma la verità non puo obbligarci a rispettar la falsità in chi che sia.

In quanto al consenso degli uomini intorno all'approvazione d'un filosofo, certa cosa è che si merita eziandio qualche rispetto; e che sarebbe imprudenza, offenderlo senza un gran riguardo. Avvegnachè chi offende uno, che è approvato da tutto 'l mondo, si rende sospetto di prosunzione, credendo avere un intelletto più illuminato che tutti gli altri.

Ma quando circa l' opinioni d' un autore il mondo è diviso, e v' hà delle persone insigni dall' una e l' altra parte, non siamo più obbligati a tai riguardi, e con libertà possiam dire il nostro sentimento intorno all' approvare, o disapprovar que' libri, intorno a' quali gli uomini hanno pareri diversi. Perchè questo non è un antiporre il nostro parere al parer di quell' autore, o di coloro, che lo approvano; ma un porsi nel partito di que' che 'n ciò gli son contrarj.

E que-

E questo propriamente è lo stato, dove ora trovasi la filosofia d'Aristotile. Siccome ella ha scorso diverse fortune, in un tempo essendo stata generalmente rigettata, e in altro poi generalmente approvata; così ora è ridutta a uno stato di mezzo tra questi estremi. Ella è difesa da molte persone dotte, ed è impugnata da molt' altre di riputazion non minore. Scrivesi tuttodì liberamente in Francia, in Fiandra, in Inghilterra, in Alemagna, in Olanda, a favor e contro della filosofia d' Aristotile. Le conferenze in Parigi son divise, e nissuno si chiama offeso, da chi si dichiara contro di lui. I più celebri Professori non più s'obbligan a cotal servitù, di cecamente ricevere tutto ciò che troverà ne' suoi libri. Ci sono eziandio delle sue oppinioni, che sono universalmente sbandite. Imperocchè quai de' medici vorrebbe or sostenere, che i nervi si diramino dal cuore, come lo ha creduto Aristotile; mentre la notomia ci ha così chiaramente dimostro, che traggon l'origine dal cervello; ciò che ha fatto dire a Santo Agostino: *Qui ex puncto cerebri, & quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffundit*? Qual filosofo s'ostinerà in dire, che la velocità delle cose gravi cresce a proporzion del suo peso, mentrechè niuno c'è, che non possa sgannarsi di quell' oppinion d' Aristotile, lasciando cader da alto due cose di peso disugualissimo; nelle quali tuttavia si scorgerà pochissima disugualità di prestezza.

Tutti gli stati violenti per l' ordinario son poco durevoli; e tutte l'estremità son violenti. E' cosa troppo dura il condannare universalmente Aristotile, come altre volte s'è fatto: ed è poi una gran pena, credersi obbligato ad approvarlo in tutto, e a pigliarlo per norma della verità nelle oppinioni filosofiche; come sembra essersi voluto far dipoi. Il mondo non può guari di tempo durare in questa schiavitù; e insensibilmente torna al possedimento della sua libertà naturale, e ragio-

gionevole, consistente in approvar ciò che si giudica esser vero, e in rigettar ciò che si giudica esser falso.

Alla ragione non par disdicevole, il sottomettersi all'autorità, nelle scienze, le quali trattando di cose superiori alla ragione, deggiono seguire un altro lume; cioè quello dell'autorità Divina. Ma nelle scienze umane, le quali professano d'appoggiarsi alla sola ragione, non può ella sofferir di suggettarsi all'autorità contro alla ragione.

Questa regola s'è seguita nell'oppinioni tanto antiche, quanto moderne. Nell'une e l'altre s'è considerata la sola verità, senza sposare universalmente i pareri di chisisia in particolare, e senza dichiararsi ancora generalmente contro d'alcuno.

Sicchè per conchiuderla, quando ho rigettato qualche oppinion d'Aristotile o d'alcun altro, ciò ho fatto, perchè in tal occasione non sono del sentimento di lui. Ma non perciò è da conchiudere, che io non lo siegua in altri punti; e molto meno che n'abbia qualche avversione, o qualche mal talento di deprimerlo. Penso, che un tal consiglio resterà approvato da tutti gli uomini giusti, e che si riconoscerà in questa Opericciuola solamente un desiderio sincero di contribuire alla pubblica utilità, quanto più sarà possibile con un libro di tal fatta, composto senza passione alcuna contro di chisisia.

INTRODUZIONE,

LA LOGICA,

O l'Arte del pensare.

LA Logica è l'arte del ben diriger la ragione nella cognizione delle cose: sì per istruzion di se stesso, come d'altrui.

Quest' arte consiste nelle osservazioni che gli uomini han fatte su le quattro operazioni principali della nostra mente, cioè *apprendere*, *giudicare*, *discorrere*, e *disporre*.

Apprendere si chiama la semplice considerazion delle cose che si presentano alla mente; come del sole, della terra, d'un albero, d'un rotondo, d'un quadrato, del pensiero, dell'arte, senza formarne alcun espresso giudizio. E la forma con che ci si rappresentan queste cose, chiamasi *Idea*.

Giudizio, chiamasi l'operazion del nostro intelletto, con la quale egli unendo insieme diverse idee, afferma che l'una sia l'altra, o il niega. Come quando avendo l'idea della terra e del rotondo, afferma o niega, che la terra sia rotonda.

Discorso appellasi l'operazion dell'intelletto con la quale egli da più giudizj ne deduce un altro: come quando dopo aver giudicato, che la vera virtù dee riferirsi a Dio, e che la virtù de' Pagani a lui non si riferiva, si conchiude, che la virtù de' Pagani non era vera virtù.

Disposizione chiamasi quell' operazione, con la quale l'intelletto, avendo diverse idee, giudizj, e discorsi sopra uno stesso suggetto, come sul corpo umano, li dispone e ordina nella maniera più propria, per far conoscere questo medesimo suggetto. E questa operazione chiamasi ancora *Methodo*.

Tutto ciò si fa naturalmente, e talvolta meglio da chi non ha mai avuto precetto veruno di Logica, che da chi ne ha avuto.

Onde

Onde quest'arte non consiste in trovare i mezzi per far queste operazioni, perchè questi ce li dà la ragione; ma in fare dell'osservazioni sopra di ciò, che la natura opera in noi: il che a tre cose può esser giovevole.

La prima si è, d'esser certi, che ci serviamo bene della nostra ragione; perchè la considerazion della regola fa, che noi vi rechiamo una nuova attenzione.

La seconda si è, di scoprire e spiegar più facilmente i difetti e gli errori, in cui possiam cadere nelle operazioni della nostra mente. Mercecchè spesso avviene, che col solo lume naturale si scopre, un ragionamento esser falso; e tuttavia non se ne scopre il perchè; come a coloro, che non san dipingere, può spiacere una pittura, senza poter conoscere, da qual difetto ne derivi tale dispiacimento.

La terza si è di farci meglio conoscere la natura del nostro spirito mediante tali considerazioni, che noi facciamo su queste operazioni. La qual cognizione è nobilissima e da antiporsi alla cognizione di tutte le cose corporee, le quali sono infinitamente inferiori alle spirituali.

Che se le osservazioni, che noi facciamo su' nostri pensieri, si dovessero far solamente a nostro riguardo; sarebbe bastato il contemplarle in se stesse, senza vestirle di parole o di alcun altro segno. Ma perchè noi non possiam manifestare i nostri pensieri, se non esprimendoli con segni esterni; e perchè quest' uso è tanto invalso, che ogniqualvolta noi sol pensiamo, sempre i pensieri si presentano al nostro spirito con quelle parole, delle quali siamo soliti di vestirli, palesandoli agli altri: egli è di necessità nella logica, il considerar le parole unite all'idee, e l'idee unite alle parole.

Da quanto abbiamo detto ne segue, che la logica può dividersi in quattro parti, conforme le varie osservazioni, che si fanno su queste quattro operazioni della mente.

TA-

TAVOLA
DE' DISCORSI, E DE' CAPITOLI.

Avvertimento al Lettore.

DISCORSO PRIMO,

Ove spiegasi il disegno di questa nuova Logica

DISCORSO SECONDO,

Che contiene le risposte alle principali obbiezioni fatte contro a questa nuova Logica.

INTRODUZIONE.

La Logica, o l'Arte del pensare.

PARTE PRIMA.

Contenente le considerazioni su l'Idee, o sulla prima operazion della mente, che chiamasi Apprensione. Pag. 1.

Cap. I. *Dell'Idee secondo la lor natura e origine.* 2.

Cap. II. *Dell'Idee considerate secondo i lor oggetti.* 11.

Cap. III. *Delle dieci Categorie d'Aristotile.* 15.

Cap. IV. *Dell'Idee delle cose, e dell'Idee de' segni.* 18.

Cap. V. *Dell'Idee considerate secondo la lor composizione, o semplicità: dove trattasi della maniera di conoscer per astrazione, o precisione.* 21.

Cap. VI. *Dell'Idee considerate secondo la loro universalità, particolarità, e singolarità.* 24.

Cap. VII. *Delle cinque sorte d'idee universali. Genere,*

re, Specie, Differenza, Proprio, e Accidente. 27.
Cap. VIII. *De' Termini Complessi, e della loro universalità, o particolarità.* 34.
Cap. IX. *Della chiarezza e distinzion dell' Idee, e della loro oscurità e confusione.* 41.
Cap. X. *Alcuni esempj di queste Idee confuse ed oscure, presi dalla morale.* 49.
Cap. XI. *D' un' altra cagion della confusione de' nostri pensieri e discorsi, cioè che gli attacchiamo alle parole.* 58.
Cap. XII. *Del rimedio alla confusione, che nasce ne' nostri pensieri e discorsi; della confusion delle parole; della necessità e utilità di definir le parole, delle quali noi ci serviamo; e della differenza tra la definizion delle cose, e quella delle parole.* 62.
Cap. XIII. *Osservazioni rilevanti circa la Definizion delle parole.* 67.
Cap. XIV. *D' un' altra sorta di Definizione di parole, con le quali spiegasi ciò che esse significano nell' uso comune degli uomini.* 71.
Cap. XV. *Dell' Idee che l' intelletto aggiunge a quelle che precisamente per l' intelletto vengon significate.* 78.

PARTE SECONDA.

Che contiene le considerazioni, che gli uomini hanno fatte sopra i Giudizj.

CAp. I. *Delle parole, relativamente alle proposizioni.* 83.
Cap. II. *Del verbo.* 90.
Cap. III. *Che cosa è Proposizione, e di quattro sorte di Proposizioni.* 96.
Cap. IV. *Dell' opposizion tra le proposizioni che hanno il medesimo subjetto e'l medesimo attributo.* 100.
Cap. V. *Delle Proposizioni semplici e composte: che alcune semplici sembran composte, e non sono, che pos-*

possono chiamarsi complesse, e delle proposizioni complesse, o nel subbjetto, o nel attributo. 103.
Cap. VI. *Della natura delle proposizioni incidenti, che costituiscono una parte delle proposizioni complesse.* 106.
Cap. VII. *Della falsità che trovasi ne' termini complessi, e nelle proposizioni incidenti.* 111.
Cap. VIII. *Delle proposizioni complesse secondo l' affermazione e la negazione, e d' una specie di tali proposizioni da' filosofi chiamate* Modali. 115.
Cap. IX. *Di varie sorte di proposizioni composte.* 118.
Cap. X. *Delle Proposizioni composte nel senso.* 125.
Cap. XI. *Osservazioni per conoscere in certe proposizioni fatte in una maniera men ordinaria, qual è il subbietto, e quale l' attributo.* 133.
Cap. XII. *De' soggetti, ch' essendo confusi, equivagliono a due soggetti.* 135.
Cap. XIII. *Altre osservazioni per conoscere, se le proposizioni sono universali o particolari.* 139.
Cap. XIV. *Delle proposizioni, dove a' segni si dà il nome di cose.* 147.
Cap. XV. *Di due sorte di proposizioni di grand' uso nelle scienze; cioè della Divisione e della Definizione; e primieramente della Divisione.* 153.
Cap. XVI. *Della Definizion chiamata definizion della cosa.* 157.
Cap. XVII. *Della conversion delle proposizioni; ove fondatamente si spiega la natura dell' affermazione, e della negazione; e primieramente della natura dell' affermazione.* 162.
Cap. XVIII. *Della Conversion delle proposizioni affermative.* 165.
Cap. XIX. *Della natura delle proposizioni negative.* 168.
Cap. XX. *Della Conversion delle proposizioni negative.* 170.

PAR-

PARTE TERZA.

DEl *Discorso.* 172.
Cap. I. *Della natura del ragionamento, e delle sue diverse specie.* 173.
Cap. II. *Division de' Sillogismi in semplici e congiuntivi; e dei semplici in incomplessi e complessi.* 176.
Cap. III. *Regole generali de' Sillogismi semplici incomplessi.* 177.
Cap. IV. *Delle figure, e modi de' Sillogismi in generale; e che le figure non posson essere più di quattro.* 185.
Cap. V. *Regole, modi e fondamenti della prima figura.* 188.
Cap. VI. *Regole, modi, e fondamenti della seconda figura.* 192.
Cap. VII. *Regole, modi, e fondamenti della terza figura.* 196.
Cap. VIII. *De' modi della quarta figura.* 199.
Cap. IX. *De' Sillogismi complessi, come posson ridursi a' Sillogismi comuni, e giudicarne giusta queste medesime regole.* 202.
Cap. X. *Principio generale, mediante il quale, senza relazion veruna a figure e a modi, può giudicarsi della bontà e difetti d'ogni Sillogismo.* 210.
Cap. XI. *Applicazion di questo principio generale a molti Sillogismi, che sembrano intrigati.* 213.
Cap. XII. *De Sillogismi congiuntivi.* 218.
Cap. XIII. *De' Sillogismi, che hanno la conclusione condizionale.* 223.
Cap. XIV. *Degli Entimemi, e delle sentenze entimematiche.* 228.
Cap. XV. *De' Sillogismi composti di più di tre poposizioni.* 230.
Cap. XVI. *De' Dilemmi.* 233.
Cap. XVII. *De' luoghi, ovvero del metodo di ritrovar gli argomenti; e quanto poco utile egli è.* 236.

Cap.

Cap. XVIII. *Divisìon de' luoghi in gramatici, logici, e metafisici.* 241.
Cap. XIX. *Di diversi modi di mal ragionare, chiamati sofismi.* 248.
Cap. XX. *Dei mali ragionamenti, che commettonsi nella vita civile, e ne' discorsi ordinarj.* 271.

PARTE QUARTA.

DEl Metodo. 307.
Cap. I. *Della scienza: che le cose conosciute dal solo intelletto son più certe, di quelle che conosconsi per via de' sensi; che alcune cose è incapace di sapere l'intelletto umano: frutto che può raccorsi da questa ignoranza necessaria.* ivi
Cap. II. *Di due sorte di Metodo, Analisi, e Sintesi: Esempio dell' Analisi.* 318.
Cap. III. *Del metodo di Composizione, e particolarmente di quello, che osservano i geometri.* 327.
Cap. IV. *Spiegazion più particolare di queste regole, e primieramente di quelle, che appartengono alle definizioni.* 329.
Cap. V. *Che sembra, i geometri non aver sempre ben compreso la differenza che c'è tra la definizion delle parole, e la definizion delle cose.* 334.
Cap. VI. *Delle regole appartenenti agli assiomi, cioè alle proposizioni chiare ed evidenti per se stesse.* 337.
Cap. VII. *Alcuni assiomi importanti che possono servir di principj a grandi verità.* 344.
Cap. VIII. *Delle regole, che appartengono alle dimostrazioni.* 348.
Cap. IX. *Di alcuni difetti che ordinariamente s'incontran nel Metodo de' geometri.* 351.
Cap. X. *Risposta a quello che dicono i geometri su tal proposito.* 358.
Cap. XI. *Il metodo delle scienze ridotto a otto regole* prin-

principali. 360.
Cap. XII. *Di quello che noi conosciamo per mezzo della fede tanto umana quanto divina.* 362.
Cap. XIII. *Alcune regole per ben dirigere la ragione nella credenza degli avvertimenti che dipendono dalla fede umana.* 366.
Cap. XIV. *Applicazion delle regole precedenti alla credenza de' Miracoli.* 370.
Cap. XV. *Altre osservazioni su'l medesimo soggetto della credenza degli avvenimenti.* 376.
Cap. XVI. *E ultimo. Del giudizio che vuol farsi delle cose avvenire.* 380.

Il Fine della Tavola.

NOI

NOI RIFFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approbazione del P. *Frà Paolo Tommaso Manuelli Inquisitor Generale del Santo Offizio di Venezia* nel Libro intitolato: ***La Logica***, *o l'Arte del Pensare contenente, oltre alle Regole Comuni, molte nuove Osservazioni proprie a formare il Giudizio, Tradotto dal Francese*, non v'esser cos'alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro, niente contro Prencipi, e buoni costumi, concedemo Licenza a *Tommaso Bettinelli Stampatore di Venezia*, che possi esser stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padoa.

Dat. li 9. Febraro 1742.

(f. Alvise Mocenigo 2.° Rif.
(Zuanne Querini Proc. Rif.
(

Registrato in libro a carte 61.

Agostino Bianchi Segr.

PAR-

PARTE PRIMA,

Contenente le considerazioni su l'Idee, o su la prima operazion della mente, che chiamasi Apprensione.

COME non possiamo aver cognizione veruna delle cose, che sono fuor di noi, se non mediante l'idee, che sono in noi; così l'osservazioni che posson farsi su le nostre idee, sono forse la cosa più importante della Logica, perchè sono il fondamento di tutto il rimanente.

Possono ridursi queste osservazioni a cinque capi, secondo le cinque maniere, nelle quali noi considereremo le idee.

La prima secondo la lor natura e origine.

La seconda secondo la principal differenza degli oggetti, che rappresentano.

La terza secondo la lor semplicità o composizione; dove noi tratteremo delle astrazioni e precisioni dell'intelletto.

La quarta secondo la loro estensione o ristrignimento; cioè secondo la loro universalità, particolarità e singolarità.

La quinta secondo la loro chiarezza e oscurità, o distinzione e confusione.

CAPITOLO PRIMO.

Dell' Idee secondo la lor natura e origine.

La parola, idea, è del numero di quelle le quali sono così chiare, che non possono spiegarsi con altre parole; perchè non ve n' ha di più chiare, o di più semplici.

Ma tutto quello che può farsi, acciocchè non c' inganniamo, è di osservare il falso significato che potriasi dare a questa parola, ristringendola a quel solo modo di concepir le cose che fassi, applicando la nostra mente all' immagini dipinte nel nostro cervello, e che chiamansi immaginazioni.

Perchè, come osserva spesso S. Agostino, l' uomo dopo il peccato s' è talmente avvezzo a considerar solamente le cose corporee, le immagini delle quali entrano per mezzo de' sensi nel nostro cervello, che la maggior parte credesi di non poter concepire una cosa, quando non se la può immaginare, cioè rappresentarsela in una immagine corporea; quasichè questo solo fosse il modo di pensare e di concepire.

E pure chiunque bene considererà tutte l'operazioni della nostra mente, riconoscerà, che noi concepiamo un numero grandissimo di cose senza alcuna di tali immagini; e comprenderà, qual divario c' è tra l'immaginazione, e la pura intellezione. Perchè quando per esemplo io m'immagino un triangolo, io solamente nol concepisco come una figura terminata da tre linee rette, ma in oltre per la forza e applicazion interiore della mia mente, io considero queste tre linee come presenti a me stesso, e questo è propriamente ciò che chiamasi immaginare. Che s' io vo pensare a un chiliagono,+ io veramente concepisco questa essere una figura composta di mille lati con quella stessa facilità, con che conce-

+figura di mille angoli

cepi-

cepisco il triangolo essere una figura composta sol di tre lati; ma non posso immaginarmi i mille lati di questa figura, nè per dir così, rimirarli come presenti agli occhi della mia mente.

Tuttavolta è vero, che 'l nostro uso di servirci dell'immaginazioni, quando pensiamo alle cose corporee, fa sovente, che concependo noi un chiliagono, ci presentiamo confusamente qualche figura. Ma egli è altresì vero, che questa figura, che si presenta dall'immaginazione a noi, non è un chiliagono; perchè ella non è differente da un'altra, la quale io mi rappresenterei, pensando a una figura di diecimila angoli, ed ella in nissun modo serve a discoprir le proprietà che costituiscono la differenza tra un chiliagono, e qualunque altro poligono.

Propriamente io dunque non posso immaginarmi un chiliagono; perchè l'immagine la quale se ne dipingerebbe nella mia immaginazione, più tosto mi rappresenterebbe ogni altra figura d'un gran numero di angoli. E pure io posso chiarissimamente, e distintissimamente concepire il chiliagono, conciossiachè io posso dimostrarne tutte le proprietà; come per esemplo che tutti gli angoli suoi insieme sono uguali a millenovecentonovantasei angoli retti. Onde per conseguenza altro è immaginarsi, e altro è concepire.

Ciò rende ancora più chiaro la considerazion di più cose, le quali noi chiarissimamente concepiamo, quantunque in niun modo sieno del numero di quelle che si possono immaginare. Avvegnachè qual cosa noi concepiamo più chiaramente del nostro pensiero, allorchè pensiamo? E pure si è impossibile, immaginare il pensiero, o dipingerne alcuna immagine nel nostro cervello. Il *sì*, e'l *no* non ne possono avere alcuna; quello, con che si giudica, la terra esser rotonda; e questo, con che si giudica, ella non esser rotonda. Tuttavolta, e chi afferma ciò, e chi lo niega, ha dipinte nel cervello

amendue le medefime cofe, cioè la terra, e rotondità: ma quegli v'aggiugne l'affermazione fenza veruna immagine corporea; e quelti v'aggiugne un'azione contraria, qual è la negazione, di cui molto meno può esfervi immagine alcuna.

Quando dunque noi parliamo d'idee, con tal nome non chiamiamo l'immagini dipinte nella noftra fantafia, ma ciò ch'è nel noftro intelletto, allorchè concepiamo femplicemente una cofa, in qualunque modo la concepiamo.

Donde ne fiegue, che nulla poffiamo efprimer con parole, allorchè intendiamo ciò che diciamo; e che infieme non fappiamo di certo d'avere in noi l'idea di quella cofa, che noi fignifichiamo con le noftre parole: quantunque quefta idea qualche volta fia più chiara e diftinta, e qualche volta più ofcura, e confufa, come fpiegheremo più innanzi. Perchè e' faria una contraddizione il dire di faper ciò ch'io dico, pronunziando una parola; e che tuttavia nulla ne concepifco pronunziandola, fuorchè il fuono della fteffa parola.

E ciò dimoftra la falfità di due opinioni dannofiffime, divolgate da' filofofi de' noftri tempi.

La prima fi è, che noi non poffiamo avere idea alcuna di Dio. Perchè fe non ne abbiamo idea alcuna, pronunziando il nome di Dio, concepiremmo folamente quefte tre lettere D, I, O; e un *Italiano* niente di più arebbe nella fua mente, udendo il nome di Dio; di quello che fe entrando in una Sinagoga, ed effendo totalmente ignorante della lingua ebraica, ne udiffe a pronunziare i vocaboli Ebraici, *Adonay*, o *Elohà*. E quando gli uomini hanno prefo il nome di Dio, come Caligola e Domiziano, non arebbon commeffo empietà veruna; poichè niffuna di quefte lettere, o di quefte due fillabe, Deus, c'è, che non poffa attribuirfi a un uomo, quando a effe non s'accoppj qualche idea. E però attorto s'accuferebbe d'empio quell' Ollandefe cognomina-

minato *Lodovico de Dieu*. In che dunque consisteva l' empietà di questi Principi, se non in ciò, che a questa parola, *Deus*, lasciando accoppiata una parte almeno della sua idea, come è quella d'una natura eccellente e adorabile, s'appropriavano questo nome con la stessa idea?

Ma se noi non abbiamo idea di Dio, su che possiam fondare ciò, che diciamo di Dio; cioè a dire, che egli è un solo, che egli è eterno, onnipotente, ottimo, sapientissimo? Niente di ciò contiensi nel suono di questa parola, *Deus*; ma solamente nell'Idea, che abbiam di Dio, e che abbiamo accoppiata a questa stessa parola.

E però noi neghiamo il nome di Dio a tutte le false deità, come fu loro attribuito da' Pagani; non perchè non si potesse attribuire alle medesime questo vocabulo preso materialmente; ma perchè l'idea che abbiamo d' un Ente sommo, e che l'uso ha accoppiata a questa parola, Dio; non conviene ad altri, che al vero Dio.

La seconda di queste false oppinioni è quella d'un certo Inglese, il quale ha detto, *Il discorso altro forse non essere, che un assembramento e concatenazione di nomi per mezzo il verbo*, Est. *Donde ne seguirebbe, che argomentando niente affatto concludiamo, spettante alla natura delle cose; ma solamente spettante alle loro appellazioni: cioè che noi semplicemente veggiamo, se annettiamo bene o male i nomi delle cose, secondo ciò che abbiam pattuito con la nostra fantasia circa i significati di quelle.*

Al che aggiugne quest' Autore: *Se ciò si è, come essere può, il discorso dipenderà dalle parole; le parole dall' immaginazione, e l' immaginazione dipenderà forse a mio credere dal moto degli organi corporali: e così la nostra mente altro non sarà, che un moto in qualche parte del corpo organico.*

Egli è da credere, che queste parole contengono solamente, un'obbjezione lontana dal sentimento, di chi la propose: ma imperocchè venendo prese assertivamente, distruggerebbono l'immortalità dell'anima, però fa di mestieri il mostrarne la falsità; il che non sarà malagevole. Perchè le convenzioni e patti, di cui parla questo filosofo, altro non posson essere stati, fuorchè i patti, che han fatto gli uomini di pigliar certe voci, acciocchè sieno i segni dell'idee che abbiamo nella nostra mente. Onde se oltre a'nomi non avessimo eziandio l'idee delle cose; queste convenzioni sarieno state impossibili; come è impossibile per qualunque convenzione far intendere a un cieco nato ciò che significhi la parola di rosso, di verde, o d'azzuro: perchè non avendo esso tali idee, non se può accoppiare a voce alcuna.

Oltre a ciò le diverse azioni avendo dato nomi diversi alle cose, eziandio alle più chiare, e alle più semplici, come a quelle che son l'oggetto della geometria, non avrebbon fatto esse i medesimi ragionamenti intorno alle stesse verità; quando il ragionamento altro non fosse, che un assembramento di nomi mediante il verbo sostantivo.

E come scorgiamo dalla varietà delle parole, che gli Arabi per esempio non sono convenuti con gl'Italiani, per dare alle voci uno stesso significato; non potrebbono altresì convenire ne'loro giudizj e ragionamenti, quando essi dipendessero da una tal convenzione.

Finalmente c'è un grand'equivoco in questa parola d'*arbitrario*, allorchè dicesi, che'l significato delle voci è arbitrario. Imperciocchè egli è vero, che è una cosa puramente arbitraria, l'accoppiare un'idea anzi ad una tal voce, che ad un'altra: ma le idee non sono cose arbitrarie, nè dipendono dalla nostra fantasia; almen quelle, che sono chiare e distinte. E per mostrarlo evidentemente; e' sarebbe ridicolo, l'immaginarsi, che effetti realissimi potesser dipendere da cose puramente arbi-

tra-

trarie. E però quando un uomo ha conchiuso col suo ragionare, che 'l perno di ferro, il quale passa per mezzo a due macine di mulino, potria girarsi, senza far girare la macina di sotto, s'essendo ritondo passasse per un forame ritondo; ma che non potria girarsi, senza far che insieme girasse la medesima, se essendo quadrato, entrasse nella medesima per uno scavamento simile; una tal conchiusione infallibilmente ne siegue: e conseguentemente tal suo ragionare non è stato un accozzamento di nomi, secondo una convenzione la quale sarebbe totalmente dipenduta dalla fantasia degli uomini; ma un vero e real giudizio della natura delle cose, nato dalla considerazion delle idee, che si hanno nella mente, e le quali è piaciuto agli uomini di significare con certi vocaboli.

Eccovi dunque ciò ch'intendiamo per la parola, Idea. Resta ora il dirne poche cose della sua origine.

Tutta la quistione consiste in sapere, se tutte le nostre idee vengano da' nostri sensi; e se debbasi ricever per vera questa massima comune: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*

Questo è'l sentimento d'un filosofo di gran nome, il quale principia la sua logica da questa proposizione: *Omnis idea ortum ducit a sensibus: Ogni idea ha la sua origine da' sensi.* Confessa tuttavia, che tutte le nostre idee non sono state tali ne'nostri sensi, quali sono nella mente: ma pretende, che elle almeno sieno formate da quelle, che son passate pe' nostri sensi, o per composizione, come quando dall'immagini separate dell' oro e d'un monte abbiamo l'immagine d'un monte d' oro; o per ingrandimento, o per isminuimento, come allorchè dell'immagine d'un uomo d'ordinaria statura se ne forma un gigante o un nano; o per adattamento e proporzione, come quando dell'immagine d'una casa che s'è veduta, se ne forma l'idea d'una non mai veduta. E così, e' dice, noi concepiamo Id-

dio, il quale non può cadere sotto a' sensi, nell'immagine d'un vecchio venerabile.

Secondo una tal oppinione, benchè tutte le nostre idee non fossero simili a qualche corpo particolare che noi abbiam veduto, o che sia caduto sotto a'nostri sensi; elle tuttavia sarebbon corporee, e niente ci rappresenterebbono, che non fosse entrato ne' nostri sensi, almeno secondo qualche sua parte. E così tutte le cose, che noi concepiamo, sono immagini simili a quelle, che formansi nel cervello, quando veggiamo, o quando c'immaginiamo de' corpi.

Ma quantunque quest'oppinione abbia egli comune con molti de'Filosofi Scolastici, nulladimeno io non dubiterò di dire, che ella è un grandissimo inconveniente, ed ugualmente contrario alla Religione, che alla vera Filosofia. Perchè per non asserir nulla, che non sia evidente; niente con più di chiarezza e distinzione noi concepiamo, che'l nostro medesimo pensiero; nè formiamo proposizione più chiara di questa: *Io penso; dunque io sono.* Ma noi non potremmo avere alcuna certezza di questa proposizione, quando distintamente non concepissimo, che cosa è *l'essere*, e che cosa il *pensare* A noi soli poi abbiamo a domandare la spiegazione di questi termini; perchè son del numero di quelli i quali sono talmente intesi da tutti gli uomini, che s'oscurerebbon, volendo spiegarli. Se dunque non può negarsi, che noi abbiamo in noi medesimi le idee dell'essere e del pensiero, domando: Per quale senso sono elleno entrate? Son esse luminose o colorite, perchè entrino per la vista? D'un suono grave o acuto, perchè entrino per l'udito? Di soave o grave odore, perchè per l'odorato? Di buon o mal sapore, perchè pel gusto? Fredde o calde, dure o molli, perchè pel tatto? Che se mi si dirà, che elle sono state formate d'altre immagini sensibili; mi si dica eziandio, quali sono quest'altre immagini sensibili, delle quali si pre-

si pretende, che le idee dell'essere e del pensiero si sieno formate, e come hanno potuto essere formate, o per composizione, o per ingrandimento, o per isminuimento, o per proporzione. Che se niente a tutto ciò può rispondersi, che non sia irragionevole, è forza il confessare, "che le idee dell' essere e del pensiero in nissun " modo traggon l'origine da'sensi, ma che la nostr'anima " ha la facoltà di formarle da se stessa, quantunque spesso avvenga, che ella è eccitata a farlo da qualche cosa che cade sotto a'sensi; come un pittore dalla mercede che se gli promette, può essere indotto al dipingere; e pure non può mai dire, ch'abbia tratto l'origine dalla mercede la sua pittura.

Ma ciò, ch'aggiungono questi medesimi autori, che l'idea la quale abbiamo noi di Dio, tragge l'origine sua da' sensi, perchè noi lo concepiamo sotto l'idea d'un vecchio venerabile; egli si è un pensiero degno solamente degli Antropomorfiti, o il quale confonde le vere idee che noi abbiamo delle cose spirituali, con le false immaginazioni che noi ne formiamo per una mala consuetudine di volerci immaginar tutto; mentre si è tanto inconveniente, il volere immaginarci ciò che non è corporeo, quanto il voler udire i colori e vedere i suoni.

Per confutar questo pensiero, basta il considerare, che se noi non abbiamo altra idea di Dio, se non quella d'un vecchio venerabile, ci doverebbon apparir falsi quanti giudizj formeremmo di Dio, allorchè fosser contrarj a questa idea. Perchè noi naturalmente crediamo, esser falsi i nostri giudizj, quando son contrarj all' idee che abbiamo delle cose. E però non potremmo giudicar con certezza, che Iddio non ha parti, che non è corpo, ch'è da pertutto, ch'è invisibile; perocchè tutto ciò niente affatto è conforme all'idea d'un vecchio venerabile. Che se Iddio s'è qualche fiata manifestato sotto d'un tal sembiante: non perciò questa è l'idea

che noi dobbiamo averne: conciossiachè noi eziandio non dovremo avere altra idea dello Spirito santo, fuorchè d'una colomba, imperciocchè sotto d'un tal sembiante s'è reso manifesto: ovvero dovremmo noi concepire Iddio come un suono, perchè il suono del nome di Dio serve a risvegliarne in noi l' idea.

Egli è dunque il falso, che tutte queste idee vengan da'sensi; ma può dirsi all'opposto, che niuna idea, la quale è nella nostra mente, prende da'sensi la sua origine, se non con l'occasione de'movimenti, che si fanno nel nostro cervello; il che è quanto possono fare i nostri sensi, dando occasione all'anima di formarsi varie idee, le quali essa per altro non si formerebbe; quantunque pressochè mai queste idee niente abbian di simile a ciò che si fa ne'sensi e nel cervello; e di più che abbiavi un grandissimo numero d'idee che in nissun modo rassomigliando a immagini corporee, non possono, senza un incoveniente manifesto, ascriversi a'nostri sensi.

Che se mi s'oppone, che nel medesimo punto, che noi abbiamo l'idea delle cose spirituali, come a dire del pensiero, non lasciamo di formar qualche immagine corporea, almen del suono, che lo significa, niente dirassi di contrario a quanto abbiamo noi provato. Perchè quest'immagine del suono del pensiero, che noi c'immaginiamo, non è l'immagine dello stesso pensiero, ma solamente d'un suono: ed ella non può servire a farcelo concepire, se non inquanto l'anima essendosi avvezza nel concepir questo suono, a concepir eziandio il pensiero, formasi nel tempo medesimo un'idea tutta spirituale del pensiero, che non ha somiglianza veruna con quella del suono, ma le è solamente annessa dalla consuetudine. E ciò scorgesi evidentemente ne'sordi, i quali tuttochè non hanno immagine veruna del suono, tuttavia non lasciano d'aver l'idee de'loro pensieri, almeno allora quando sopra di essi riflettono.

CA-

CAPITOLO II.

Dell' Idee considerate secondo i lor oggetti.

CIO' che noi concepiamo, si rappresenta al nostro intelletto, o come cosa, o come modo di cosa, o come cosa modificata.

Chiamo cosa ciò, che si concepisce, come sussistente da per se, e come il suggetto di ciò, che in lui si concepisce: e ciò altrimenti chiamasi sostanza.

Chiamo modo di cosa, o maniera, o attributo, o qualità, ciò, che concependosi nella cosa, e senza di quella non potendo sussistere, la determina ad essere in una certa foggia, e la fa denominar tale.

Chiamo cosa modificata, allorchè si considera la sostanza come determinata da un certo modo, o maniera.

E ciò meglio verrà compreso con gli esempj.

Quand'io considero un corpo, l'idea, che ne ho, mi rappresenta una cosa, o una sustanza; perchè io lo considero come una cosa, che sussiste da per se, e che non ha d'uopo di suggetto per esistere.

Ma quando considero, che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità, non mi rappresenta, se non un modo o una maniera d'essere, che io concepisco, non poter naturalmente sussistere senza il corpo, di che essa è rotondità.

Quando alla fine unendo il modo con la cosa, considero un corpo rotondo, questa idea mi rappresenta una cosa modificata.

I nomi, che servono ad esprimer le cose, chiamansi sostantivi, o assoluti: come *terra*, *sole*, *spirito*, *Iddio*.

Quelli eziandio, che significan primieramente, e direttamente i modi, perchè in ciò in qualche guisa convengono colle sostanze, sono parimenti chiamati sostantivi, come *durezza*, *calore*, *giustizia*, *prudenza*.

I no-

I nomi, che ſignifican le coſe come modificate, ſegnando primieramente, e direttamente la coſa, benchè più in confuſo; e indirettamente il modo, benchè più diſtintamente, vengon chiamati addiettivi, aggiunti, e connotativi; come *rotondo*, *duro*, *giuſto*, *prudente*.

Ma notiſi, che'l noſtro intelletto eſſendo avvezzo a conoſcere la maggior parte delle coſe come modificate, perchè quaſi non le conoſce, che per mezzo degli accidenti o qualità, le quali muovono i noſtri ſenſi; ſpeſſo divide l'eſſenza della ſua ſoſtanza in due idee, delle quali conſidera l'una come il ſuggetto, e l'altra come il modo. Onde benchè tutto ciò ch'è in Dio, ſia Iddio medeſimo, non laſcia tuttavia l'intelletto di concepirlo come un eſſere infinito, e di conſiderar l'infinità come un attributo di Dio, e l'eſſere di lui come il ſuggetto di queſto attributo. Così conſidera ſovente l'uomo come il ſuggetto dell'umanità, *habens humanitatem*, e per conſeguenza come una coſa modificata.

E in tal caſo pigliaſi per modo l'attributo eſſenziale, ch'è la coſa medeſima, perchè ſi concepiſce come in un ſoggetto. E ciò propriamente chiamaſi l'aſtratto delle ſuſtanze, come umanità, corporeità, ragione.

Nondimeno moltiſſimo rilieva il ſapere ciò che veramente è modo, e ciò che è in apparenza; perchè una delle principali cagioni de'noſtri errori s'è, il confondere i modi con le ſuſtanze, e le ſuſtanze co'modi. Appartienſi dunque alla natura del vero modo, che ſenza di lui poſſa chiaramente e diſtintamente concepirſi la ſuſtanza, della quale è modo; e che nulladimeno ſcambievolmente non poſſa concepirſi con chiarezza queſto modo, ſenza che inſieme ſi concepiſca la relazione che egli ha alla ſuſtanza, ſenza la quale non può naturalmente eſiſtere.

Non dico già, che non poſſa concepirſi il modo, ſenza avere un'attenzion diſtinta ed eſpreſſa al ſuo ſuggetto:

to:

to: ma, ciò che dimoſtra, le relazion del modo alla ſuſtanza racchiuderſi almeno in confuſo nell'idea del modo, egli è, che non può negarſi una tal relazione, ſenza diſtruggerne l'idea che ſe ne aveva. La dove quando concepiſconſi due coſe, e due ſoſtanze, può negarſi l'una dell'altra, ſenza diſtruggerne le idee che ſe n'aveano d'entrambe.

Poſſo io per eſemplo conſiderar la prudenza, ſenza avere un'attenzion diſtinta all'uomo, che è prudente: ma non poſſo concepir la prudenza, negando quella relazione, che ella ha ad un uomo, o ad altra natura intellettuale di cui e queſta virtù.

Quand'io per lo contrario ho conſiderato ciò che conviene a una ſuſtanza eſteſa, che chiamaſi corpo, cioè l'eſtenſione, la figura, la mobilità, e la diviſibilità; e dall'altro canto io conſidero ciò che conviene allo ſpirito, e alla ſuſtanza che penſa, cioè il penſare, il dubitare, il raccordarſi, il volere, il ragionare: io poſſo negare della ſuſtanza eſteſa, tutto quel che conoſco della ſuſtanza che penſa; ſenza laſciar perciò di concepir diſtintiſſimamente la ſuſtanza eſteſa, e tutti quanti gli altri attributi a quella congiunti. E vicendevolmente io poſſo negar della ſuſtanza che penſa, ciò che ho concepito della ſuſtanza eſteſa, ſenza laſciar perciò di concepire diſtintiſſimamente tutto quello che io concepiſco nella ſuſtanza, che penſa.

E queſto eziandio dimoſtra, che 'l penſiero non è un modo della ſuſtanza eſteſa; perchè l'eſtenſione, e tutte le proprietadi che la ſieguono, poſſon negarſi del penſiero, e ciò non oſtante ben ſi concepiſce il penſiero.

Puoſſi notare ſul propoſito de'modi, eſſercene alcuni che poſſon chiamarſi intrinſeci, perchè ſi concepiſcono nella ſuſtanza, come rotondo, quadrato: altri poi, che ſi poſſono chiamar eſtrinſeci, perchè ſon preſi da qualche coſa, che non è nella ſuſtanza, come amato, veduto, deſiderato, i quali ſon nomi pigliati dalle

azio-

azioni altrui; e questi appellansi nelle Scuole, *Denominazioni estrinseche*. Che se queste parole son tratte da qualche maniera, con che si concepiscono le cose, chiamansi seconde intenzioni; perchè son maniere, con le quali si concepiscon le cose, come son nella nostra mente, la quale ha accoppiato due idee, affermando l' una dall' altra.

Altresì è da notare che ci sono modi, i quali possonsi chiamar sustanziali, perchè ci rappresentan vere sustanze applicate ad altre sustanze come modi, e maniere; e vestito, ornato, armato sono modi di tal sorta.

Ne son degli altri, i quali possono chiamarsi semplicemente reali, i quali sono i veri modi, e non sustanze, ma modificazioni della sustanza.

Altri allafine possono chiamarsi negativi, perchè ci rappresentan la sustanza con la negazione di qualche modo reale o sustanziale.

Che se gli oggetti rappresentati da queste idee (o sieno essi sostanze, o sieno modi) sono in effetto tali, quali ci vengono rappresentati; le loro idee si chiamano vere. Ma se tali nol sono, elle son false, nella maniera, in cui elle posson esserlo. E questi sono, che nelle scuole appellansi Enti di ragione, che per l'ordinario consistono nell'accozzamento, che fa l'intelletto di due idee reali in se e di cose veramente non unite, per formarne una medesima idea; come quella, che può formarsi d'un monte d'oro, è un Ente di ragione; perchè ella è composta di due idee accoppiate, del monte e dell' oro; le quali essa rappresenta come unite, quantunque veramente elle nol sono.

CA-

CAPITOLO III.

Delle dieci Categorie d'Ariſtotile.

POſſono ridurſi a queſta conſiderazion delle idee ſecondo i loro oggetti le dieci Categorie d'Ariſtotile; perchè altro elle non ſono, che diverſe claſſi, alle quali queſto filoſofo ha voluto ridur tutti gli oggetti de' noſtri penſieri; comprendendo tutte le ſoſtanze nella prima categoria, e nell'altre nove tutti gli accidenti. Eccole.

1. LA SOSTANZA, che è, o ſpirituale o corporea, ec.

2. LA QUANTITA', che chiamaſi *Diſcreta* o *Diſcontinova*, quando le parti ſon diſunite, come il numero;

Continova, quando le parti ſono unite. E allora ella è, o *Succeſſiva* come il tempo e'l moto;

O Permanente, ed è quella, che altrimenti chiamaſi Spazio od Eſtenſione in lunghezza, larghezza, e profondità; la lunghezza ſola facendo le linee; la lunghezza con la larghezza le ſuperficie: tutte e tre inſieme i ſolidi.

3. LA QUALITA', che Ariſtotile divide in quattro ſpezie.

La prima comprende gli *Abiti*, cioè le diſpoſizioni della mente o del corpo, che acquiſtanſi con atti replicati; come le ſcienze, le virtù, i vizj, la deſtrezza nel dipingere, ſcrivere, e danzare.

La ſeconda le *potenze naturali*, quali ſono le facoltà dell'anima o del corpo; l'intelletto, la volontà, i cinque ſentimenti, la potenza del camminare, ec.

La terza le *qualità ſenſibili*; come la durezza, la mollezza, la gravità, il freddo, il caldo, i colori, i ſuoni, gli odori, e i ſapori diverſi.

La

La quarta la *forma* o la *figura*, che è la determinazion esteriore della quantità; come l'esser rotondo, quadrato, sferico, cubico.

4. LA RELAZIONE, o'l rispetto d'una cosa a un' altra; come del padre al figliuolo, del padrone al servo, del Re al suddito, della potenza al suo oggetto, della vista alla cosa visibile; e di qualunque cosa che denota paragone; come simile, uguale, maggiore, minore.

5. L'AZIONE; o in se medesima, come camminare, danzare, conoscere, amare; o fuora di se, come battere, tagliare, spezzare, rischiarare, riscaldare.

6. LA PASSIONE; come esser battuto, spezzato, rischiarato, riscaldato.

7. IL DOVE; cioè a dire ciò con che rispondesi alle domande, che riguardano il luogo; come essere in Roma, in Parigi, nella sua camera, nel suo letto, nella sua sedia.

8. IL QUANDO; cioè tutto ciò con che rispondesi alle interrogazioni spettanti al tempo; come: Quanto egli è vivuto? Egli è vivuto cent'anni. Quando ciò s'è fatto? Jeri.

9. LA SITUAZIONE; come l'essere assiso, in piedi, coricato, innanzi, addietro, a mano diritta, a mano manca.

10. L'AVERE; cioè aver qualche cosa intorno a se, perchè serva di vestimento, ornamento, o armatura; come l'esser vestito, coronato, calzato, armato.

Eccovi le dieci categorie d' Aristotile, delle quali si fan tanti misterj; benchè a dire il vero, elle sono per se stesse di pochissimo utile; e non solamente niente servono a formare il giudizio, il che è il fine della vera logica; ma sovente molto vi nuocciono, per due ragioni, le quali sarà bene di notare.

La

La prima ragione si è, che si riguardan queste categorie, come una cosa stabilita su la ragione, e su la verità; imperocchè elleno son cosa tutta arbitraria, e che non ha altro fondamento, fuorchè l'immaginazione d'un uomo, il quale non ha avuto autorità veruna di prescrivere una legge agli altri; mentre gli altri hanno tanto di diritto, quanto esso di ordinare in un' altra guisa gli oggetti de' loro pensieri, ciascheduno secondo la sua maniera di filosofare. E in effetto certuni hanno compreso in questo distico, tutto ciò, che si considera, giusta una nuova filosofia, in tutte le cose del mondo.

Mens, *Mensura*, *Quies*, *Motus*, *Positura*, *Figura*,
Sunt cum Materia cunctarum exordia rerum.

Cioè queste persone si persuadono, di poter render ragione di tutta la natura, considerandosi queste sole sette cose o modi. 1. *Mens*, lo spirito o la sustanza che pensa. 2. *Materia*, il corpo o la sustanza estesa. 3. *Mensura*, la grandezza o la piccolezza di ciascheduna parte dalla materia. 4. *Positura*, la loro situazione, l'una riguardo all'altra. 5. *Figura*, la lor figura. 6. *Motus*, il loro moto. 7. *Quies*, la loro quiete, o 'l minor moto.

La seconda ragione, che rende lo studio delle categorie dannose, si è, che elle avvezzano gli uomini ad appagarsi di parole, e ad immaginarsi di sapere ogni cosa, allorchè solamente conoscono nomi arbitrarj, i quali non formano nell'intelletto idea veruna chiara e distinta, come dimostrerassi in altro luogo.

Potrebbesi eziandio dir qualche cosa degli attributi de' Lullisti, *bontà*, *possanza*, *grandezza*, *ec.* Ma per verità ella è una cosa tanto ridicola, l' immaginarsi loro, di poter render ragione di qualsisia cosa che ad essi venga proposta, con l'applicarvi queste sole parole metafisiche; che ciò nè pure si merita d'essere confutato.

Un autore de'noſtri tempi ha detto a gran ragione, che le regole della logica d'Ariſtotile ſervono ſolo a provare a un altro ciò ch'eſſo già ſapeva : ma che l'arte del Lullo ſerve ſolamente a far parlare ſenza giudizio di ciò che non ſi ſa. L'ignoranza è vie più da apprezzarſi, che queſta falſa ſcienza, la quale ſi dà a creder di ſapere ciò, che non ſa. Perchè, come ſaviſſimamente Santo Agoſtino ha notato nel libro dell'Utilità del credere, queſta diſpoſizion della mente è biaſimevole al ſommo per due ragioni. L'una, perchè chi falſamente s'è perſuaſo di conoſcer la verità, rendeſi incapace d'eſſerne iſtruito. L'altra, perchè queſta proſunzione e temerità è indizio d'una mente malſana. *Opinari, duas ob res turpiſſimum eſt : quod diſcere non poteſt, qui ſibi jam ſe ſcire perſuaſit: & per ſe ipſa temeritas non bene affecti animi ſignum eſt.* Avvegnachè il verbo, *Opinari*, nella purità della lingua latina ſignifica la diſpoſizion d'uno ſpirito, il quale acconſente troppo di leggieri a coſe incerte, e così viene a creder quelle coſe che non ſa. E però tutti i filoſofi giudicavano, *Sapientem nihil opinari*. E Cicerone biaſimando in ſe ſteſſo queſto vizio, dice che eſſo era *Magnus opinator*.

CAPITOLO IV.

Dell'idee delle coſe, e dell'idee de' ſegni.

ALlorchè noi conſideriamo in lui ſteſſo un oggetto, e nel proprio ſuo eſſere, niente rifletendo alla coſa che può rappreſentare, l'idea che n'abbiamo, ella è un'idea di coſa, come l'idea della terra, del ſole. "Ma " allorchè conſideriamo l'oggetto, in quanto egli rappre- " ſenta un'altr'oggetto, quella che n'abbiamo, è un'idea " di ſegno, e ſegno chiamaſi quel primo oggetto. Così per l'ordinario ſi riguardan le carte e le pitture. E però il ſegno include in ſe due idee, l'una della coſa rappreſen-

ſentante, l'altra della rappreſentata; e ſua natura è d' eccitar la ſeconda per la prima idea.

Poſſon farſi diverſe diviſioni de' ſegni, noi qui di tre ci contenteremo, che ſon le più utili.

I. Ci ſono ſegni certi, in greco detti τεκμήρια, qual del vivere degli animali è il reſpiro. E altri ſono meramente probabili, detti σημεῖα; qual è la pallidezza, ſegno probabile della gravidanza delle femmine.

Quinci per lo più procedono i giudicj temerarj; che noi confondiamo queſte due ſorte di ſegni, attribuendo un effetto ad una tal cagione, tuttochè naſcer poſſa da altre cagioni, e conſeguentemente egli ſia di quella cagione un puro ſegno probabile.

II. Ci ſono ſegni congiunti alle coſe ſignificate; come l'aria del viſo, ch'è ſegno de' movimenti dell' anima, ſta congiunta a queſti movimenti; i ſintomi, ſegni delle malattie, alle medeſime ſon congiunti. E per valermi di più grandi eſempj, l'Arca, ſegno della Chieſa, era congiunta a Noè e a' ſuoi figliuoli, ch'eran la vera Chieſa d'allora; così i noſtri tempj, materiali ſegni de' fedeli, ſono ſpeſſo uniti a' fedeli; la colomba, figura dello Spirito ſanto, è congiunta allo Spirito-ſanto; il lavar del batteſimo, ſegno della ſpiritual generazione, alla medeſima va congiunto.

Altri ſono ſegni dalle coſe diſgiunti; come i ſacrificj dell'antica legge, ſegni di Geſu-criſto immolato, eran diſgiunti da ciò, che rappreſentavano.

Tal diviſione di ſegni dà motivo di ſtabilir le maſſime ſeguenti.

1. Nè dalla preſenza del ſegno vale il preciſamente conchiudere che ſia preſente la coſa ſignificata, imperocchè v'ha de' ſegni di coſe lontane; nè dalla preſenza del ſegno vale il conchiudere che la coſa ſia lontana, imperocchè v' ha de' ſegni di coſe preſenti. Convien dunque giudicare ſecondo la particolar natura del ſegno.

2. Ancorchè una cosa in uno stato non possa esser segno di se stessa in quel medesimo stato, perciocchè ogni segno esige distinzione fra la cosa rappresentante e la rappresentata; tuttavolta può avvenire che una cosa in un tale stato rappresenti se stessa in altro stato: siccome può un uomo in sua stanza rappresentare se stesso nell'atto del predicare. Sicchè la sola distinzion degli stati è sufficiente tra la cosa figurante e la figurata; cioè a dire una cosa medesima in uno stato può essere la cosa figurante, e in un altro stato la cosa figurata.

3. Può anche avvenire, che una stessa cosa in uno stesso tempo nasconda e scuopra un'altra cosa; e però mal sicura è quella che certuni come massima hanno voluto stabilire, *Niente può darsi a conoscere per mezzo di ciò che lo nasconde*. Avvegnachè una cosa potendo in un medesimo tempo essere e cosa e segno, come cosa può nasconder ciò che discuopre come segno. Così la cenere calda, come cosa cuopre il fuoco, e come segno lo scuopre. Le forme prese dagli Angioli, gli occultano come cose, e come segni gli palesano. E le specie eucaristiche, come cose ascondono il corpo di Cristo, e come simboli lo fanno manifesto.

4. Si può conchiudere, che in ciò consistendo la natura del segno, che esso, mediante l'idea della cosa figurante, risvegli ne' sensi l'idea della cosa figurata; infino a tanto che quest'effetto sussiste, cioè a dire infino a tanto che questa doppia idea è risvegliata, il segno anche sussiste, eziandio che la cosa nel suo essere sia già distrutta. Così niente importa, che i colori dell'iride, che Iddio ha preso per segno, di non mai più distruggere il genere umano con un diluvio, sieno reali e veri, purchè i nostri sensi abbian sempre la stessa impressione, e servansi di tal impressione per concepir la promessa di Dio.

Parimenti niente importa, che il pane dell'Eucaristia sussista nella sua propria natura, purchè ecciti sem-

pre

pre ne' sensi nostri l'immagine d'un pane, il quale ci fà concepire la maniera in cui il corpo di Cristo è il nudrimento dell'anime nostre, e per cui fra di loro i fedeli son congiunti.

La terza divisione de' segni è, che altri sono naturali; e non dipendenti dalla fantasia degli uomini; siccome l'immagine che apparisce nello specchio è segno naturale di colui che v'è rappresentato: ed altri sono sol dall'istituzione e stabilimento degli uomini, ovver abbian qualche relazione rimota con la cosa figurata, ovvero non ne abbian veruna affatto. Le parole in tal guisa sono segni d'istituzione de' pensieri, e i caratteri delle parole. Allorchè tratterassi delle proposizioni, spiegheremo una verità importante sovra segni di tal fatta, che è, qualche volta potersi quelli affermare delle cose significate.

CAPITOLO V.

Dell'Idee considerate secondo la loro composizione o semplicità: dove trattasi della maniera di conoscer per astrazione o precisione.

CIO' che di passaggio abbiamo detto nel capo secondo, che noi possiamo considerare un modo, senza riflettere distintamente alla sustanza, della quale esso è modo, ci porge occasion di spiegare ciò, che appellasi *Astrazione di mente*.

Le angustie della nostra mente fanno, che ella non può comprendere perfettamente le cose un po composte, se non considerandole parte per parte, e per dir così, per le diverse facce che possono avere. E ciò può generalmente chiamarsi, conoscere per astrazione.

Ma imperciocchè le cose sono diversamente composte, e alcune hanno parti realmente distinte, che chiamansi integranti, come il corpo umano, e le parti diverse

d'un numero; non v'ha dubbio, che 'l noſtro intelletto può conſiderarne l'una ſenza l'altra, perchè queſte parti ſono realmente diſtinte. Ma queſto non chiamaſi conoſcere per aſtrazione.

Tuttavia torna bene anche in queſte coſe, conſiderar più toſto le parti ſeparatamente, che 'l tutto; perchè ſenza ciò quaſi non può averſene cognizione diſtinta. Imperocchè non c'è, per eſempio, miglior mezzo per conoſcere il corpo umano, che dividendolo nelle ſue parti ſomiglianti, e diſſomiglianti, e dando a tutte quelle nomi diverſi. Tutta l'arimmetica eziandio è fondata ſopra di ciò. Avvegnachè non c'è biſogno di miſurar i piccoli numeri, potendo la mente comprenderli tutti interi. Onde tutta l'arte conſiſte, in miſurare a parte a parte que' che tutti interi miſurare non ſi potrebbono; come qualunque ſi foſſe la capacità della mente, ſarebbe impoſſibile, il moltiplicar due numeri, ciaſcheduno di otto o nove figure, pigliandoli tutti interi.

La ſeconda cognizion per le parti ſi è, quando ſi conſidera un modo, ſenza penſare alla ſuſtanza; o quando eſſendo due modi uniti in una ſteſſa ſuſtanza, ſi conſidera l'uno ſeparatamente dall'altro. E ciò fanno i geometri, i quali ſi ſon preſo per oggetto della loro ſcienza il corpo eſteſo in lunghezza, larghezza, e profondità. Perchè per meglio conoſcerlo, ſi ſon primieramente applicati a conſiderarlo ſecondo una ſola dimenſione, che è la lunghezza, alla quale han dato il nome di linea. Dipoi lo han conſiderato ſecondo due dimenſioni, cioè la lunghezza, e la larghezza, e gli hanno dato nome di ſuperficie. Conſiderandovi poſcia tutte e tre le dimenſioni inſieme, lunghezza, larghezza, e profondità, l' hanno chiamato ſolido o corpo.

Donde ſi ſcorge, quanto è ridicolo l'argomento d'alcuni ſcettici, che vogliono mettere in dubbio la certezza della goemetria, perchè ſuppone delle linee, e delle ſuperficie, le quali non ci ſono nella natura. Concioſſiachè

chè i geometri non ſuppongono, che v' abbia linee ſenza larghezza, nè ſuperficie ſenza profondità: ma ſolamente ſuppongono, che ſi può conſiderar la lunghezza, ſenza penſare alla larghezza; il che è indubitabile: come quando per miſurare la diſtanza dall'una all'altra città, miſuraſi la ſola lunghezza della ſtrada, ſenza prenderſi briga della larghezza della medeſima.

Quanto più dunque ſi poſſono ſeparar le coſe in diverſe maniere, tanto più la mente ſi abilita a ben conoſcerle. E così noi veggiamo, che finchè nel moto non s'è diſtinta la determinazione verſo qualche parte, dal medeſimo moto, come pure le parti diverſe in una ſteſſa determinazione, non s'è mai potuto rendere una ragion evidente della ſua refleſſione, e della refrazione. Ma ciò agevolmente s'è fatto per mezzo di cotal diſtinzione, come può vederſi nel capo ſecondo della Diottrica del Deſcartes.

La terza maniera di concepir le coſe per aſtrazione ſi è, quando una coſa medeſima avendo attributi diverſi, ſi penſa all'uno ſenza penſare all'altro; quantunque fra eſſi non abbiavi altra diſtinzion, che di ragione. Ed eccovi come ciò ſi fa. Se per eſempio conſidero, ch'io penſo, e che per conſeguenza io ſono che penſo; nell' idea che ho di me che penſo, io poſſo conſiderare una coſa, che penſa, ſenza conſiderare, che quella ſon io; quantunque in me, io e quel che penſa, ſieno una coſa medeſima. Onde l'idea, che io concepirò, d'una perſona che penſa, potrà rappreſentar non ſolamente me, ma eziandio tutte l'altre perſone che penſano. Medeſimamente avendo io deſcritto ſu una carta un triangolo equilatero; s' io conſidero il luogo, dov'egli è, con tutti gli accidenti, che lo determinano, avrò l'idea d'un ſolo triangolo. Ma ſe ſtacco il mio intelletto da tutte queſte circoſtanze particolari, e m'applico ſolamente a penſare, ch'egli è una figura terminata da tre linee eguali, l'idea che io ne formerò in me ſteſſo, da un canto più pura-

mente mi rappresenterà questa ugualità di linee, e dall'altro sarà capace di rappresentarmi tutti i triangoli equilateri. Che s'io m'avanzo, nè più fermandomi su questa ugualità di linee, considero solamente, che quello è una figura terminata da tre linee rette, mi dipingo un' idea, che può rappresentarmi ogni sorta di triangolo. Se poi non pensando al numero delle linee, solamente considero, che egli è una superficie piana, terminata da linee rette; l'idea, che io dipingerò a me stesso, potrà rappresentare ogni figura rettilinea; e così di grado in grado potrò salire fino all'estensione. Dunque in tali astrazioni scorgesi sempre, che'l grado inferiore comprende il superiore con qualche determinazion particolare; come *io* comprendo ciò che pensa, e 'l triangolo equilatero comprende il triangolo, e questo la figura rettilinea. Ma il grado superiore essendo meno determinato, può rappresentare più cose.

Finalmente chiara cosa è, che mediante queste sorte d'astrazioni, l'idee di singolari diventan comuni, e le comuni più comuni: il che fa, che noi passiamo al capo seguente, ove tratteremo dell' idee considerate secondo la loro universalità o particolarità.

CAPITOLO VI.

Dell' Idee considerate secondo la loro universalità, particolarità, e singolarità.

BEnchè tutte le cose esistenti sieno singolari, nulladimeno per via delle astrazioni, che noi spiegate abbiamo, non lasciamo tutti d'aver molte sorte d'idee, delle quali le une ci rappresentano una sola cosa, come l'idea, che ha ciascheduno di se medesimo; e l'altre ce ne possono rappresentar molte insieme, come quando si concepisce un triangolo, senza considerarvi altro, se non che egli è una figura di tre linee, e di

tre

tre angoli: la qual idea può servire a concepir ogni altro triangolo.

L'idee, che ci rappresentano una sola cosa, chiamansi singolari o individuali; e *individui* chiamansi le cose, che rappresentano: e quelle, che ne rappresentan più cose, chiamansi universali, generali, e comuni.

I nomi che servono a denotar le prime, chiamansi proprj, come *Socrate*, *Roma*, *Bucefalo*. E que' che servono a denotare le seconde, chiamansi comuni e appellativi, come *uomo*, *città*, *cavallo*. E tanto l'idee universali, quanto i nomi comuni posson chiamarsi termini generali.

Ma deesi osservare, che le parole son generali in due maniere; l'una, che chiamasi *univoca*, cioè quando son elle accoppiate a idee generali; di modo che una medesima parola convenga a molti, e inquanto al suono e inquanto all'idea che gli è congiunta. E tali sono le parole sopraddette, *uomo*, *città*, *cavallo*.

L'altra maniera si è, che chiamasi *equivoca*; cioè quando un medesimo suono è stato legato dagli uomini a idee differenti: talchè la medesima parola convenga a più cose, non secondo una stessa idea, ma secondo più idee differenti, alle quali l'uso l'accoppiò. Così la parola, *Toro*, significa una sorta d'animale, e un segno nel zodiaco; ma ciò significa secondo idee totalmente diverse.

Contuttociò questa universalità equivoca è di due sorte. Perchè le diverse idee congiunte ad un medesimo suono, o non hanno alcuna relazion naturale tra di loro, come nella parola, *toro*, o ne hanno alcuna; come allorchè una parola essendo principalmente unita ad un' idea, non s'unisce ad un'altra, se non perchè ha qualche relazione; o di cagione, o d'effetto, o di segno, o di rassomiglianza alla prima. E allora questa sorta di parole equivoche chiamansi *analoghe*; come quando

la

la parola, *Sano*, s'attribuisce all'animale, all'aria, e alle vivande. Perchè l'idea congiunta a questa parola, *sano*, è principalmente la sanità, la quale propriamente conviene al solo animale: ma vi s'accoppia un'altra idea; che si riferisce alla prima, cioè d'esser cagione della sanità; il che fa, che dicasi, un'aria esser sana, una vivanda esser sana, perchè servono a conservarne la sanità.

Ma quando noi qui nominiamo parole generali, intendiamo le univoche, le quali sono accoppiate a idee universali e generali.

E in queste idee universali v'ha due cose, le quali moltissimo importa, che ben si distinguano, cioè la *comprensione*, e l'*estensione*.

Comprension dell'idea io chiamo gli attributi, che ella in se racchiude, e i quali non se le posson levare, senza distruggerla; come la comprension dell'idea del triangolo rinchiude l'estension figurata, tre linee, tre angoli, l'ugualità di questi tre angoli a due retti, ec.

Estension dell'idea chiamo i suggetti, a' quali essa conviene. Chiamansi eziandio gl'inferiori d'un termine generale, il quale riguardo a loro è chiamato superiore; come l'idea del triangolo in generale stendesi a tutte le diverse specie del triangolo.

Ma benchè l'idea generale indifferentemente s'estenda a tutti i suggetti, a' quali essa conviene, cioè a tutti i suoi inferiori; e'l nome comune li significhi tutti; c'è tuttavia un tal divario tra gli attributi che ella comprende, e i suggetti a' quali s'estende; che non se le può torre alcuno de' suoi attributi senza distruggerla, come già detto abbiamo; ma per l'opposto si può ristrignere la sua estensione, solo applicandola a qualcheduno de' suoi suggetti, senza che però distruggasi l'idea.

Questa restrizione, o restringimento dell'idea gene-

nerale inquanto alla ſua eſtenſione può farſi in due maniere.

La prima ſi è per via d'un altra idea diſtinta, e determinata, che le le accopia; come quando all'idea generale del triangolo io accoppio quella, d'avere un angolo retto: il che reſtrigne queſta idea ad una ſola ſpecie di triangolo, ch'è il triangolo rettangolo.

L'altra ſi è, aggiugnendovi ſolamente un'idea di parte indiſtinta, e indeterminata; come quando io dico, qualche triangolo. E diceſi allora, che'l termine comune diventa particolare; perchè allora s'eſtende ad una ſola parte di que'ſuggetti, a'quali prima s'eſtendeva, ſenza però determinare, qual ſiaſi queſta parte, a cui ella s'è riſtretta.

CAPITOLO VII.

Delle cinque ſorte d'idee univerſali, Genere, Specie, Differenza, Proprio, e Accidente.

CIO' ch'abbiam detto ne'capi antecedenti, ci porge il modo d'eſporre in brieve i cinque Univerſali, che ordinariamente ſi ſpiegano nelle Scuole.

Imperocchè quando l'idee generali ci rappreſentano i loro oggetti come tante coſe, e ſi denotan con termini, detti ſuſtantivi e aſſoluti, chiamanſi, *Generi*, o *Specie*.

DEL GENERE.

L'Idee s'appellan Generi, quando talmente ſon comuni, che s'eſtendono ad altre idee, elle pure univerſali: come il quadrilatero è genere a riguardo del parallelogrammo e del trapezio: la ſuſtanza è genere riguardo alla ſuſtanza eſteſa, chiamata corpo, e alla ſoſtanza che penſa, chiamata ſpirito.

DELLA SPECIE.

QUelle idee comuni, che contengonsi sotto ad un' altra più comune e più generale, chiamansi Specie: come il parallelogrammo e 'l trapezio sono le specie del quadrilatero; il corpo e lo spirito sono le specie della sostanza.

Onde la medesima idea può esser genere, venendo paragonata ad altre idee men comuni alle quali s'estende; e specie, venendo paragonata a un'altra, che è più comune. Così il corpo è genere a riguardo del corpo animato, e del corpo non animato; ed è specie a riguardo della sostanza. Parimenti il quadrilatero è genere a riguardo del parallelogrammo e dal trapezio; specie a riguardo della figura.

Ma v'ha una specie, che è d'alcune idee; le quali esser non possono generi, perchè sotto hanno solamente degl'individui e singolari; come il cerchio, il quale ha sotto di se soli cerchj singolari, e tutti quanti d'una medesima specie. E questa appellasi *specie ultima*: *Species infima*.

Per lo contrario v'ha un genere, che non è mai specie, cioè il supremo di tutti i generi. E tal genere si è, o l'ente, o la sustanza; il che poco rilieva di sapere, e s'appartiene più alla metafisica, che alla logica.

Ho detto, che l'idee generali, che ci rappresentano i lor'oggetti a guisa di cose, son chiamate generi o specie. Conciossiachè non è di necessità, che gli oggetti di tali idee sieno veramente cose e sustanze; ma basta, che noi li consideriamo a guisa di cose. E tali sono i modi considerati, non in ordine alle loro sostanze, ma in ordine ad altre idee di modi più o men generali; come la figura, la quale è un modo a riguardo del corpo figurato, ed è un genere a riguardo delle figure curvilinee, rettilinee, ec.

Per

Per lo contrario l'idee, che ci rappresentano i lor oggetti a guisa di cose modificate, e significati con termini aggettivi o connotativi s'elle si paragonano alle sostanze, le quali questi termini confusamente, benchè direttamente significano, o sia che veramente per questi termini connotativi si significhin certi attributi essenziali; i quali realmente sono la medesima lor sustanza, o sia che si significhin veri modi; esse allora non chiamansi generi nè specie, ma o *Differenze*, o *Propri*, o *Accidenti*.

Chiamansi *Differenze*, quando l'oggetto di tali idee è un attributo essenziale, il quale fa discernere l'una specie dall'altra; come esteso, pesante, ragionevole.

Chiamansi *Proprj*, quando il lor oggetto appartien veramente all'essenza della cosa, ma non è il primo che in essa si consideri; ma solamente è una dipendenza di questo primo; come divisibile, immortale, docile.

Chiamansi *Accidenti comuni*, quando il loro oggetto è un vero modo, il quale almanco mentalmente può esser separato dalla cosa, della quale e'dicesi accidente, senza che nella nostra mente distruggasi l'idea della medesima cosa: come per esempio, rotondo, duro, giusto, prudente. E ciò più particolarmente bisogna spiegare.

DELLA DIFFERENZA.

QUando un genere ha due specie, è di necessità, che l'idea di ciascheduna specie comprenda qualche cosa, la quale non sia compresa nell'idea del genere. Altrimenti se ciascheduna comprendesse sol ciò ch' è compreso nel genere, ella eziandio sarebbe il genere; e siccome il genere conviene a tutte le specie, così ogni specie converrebbe all'altra. E però il primo attri-

buto

buto eſſenziale, che comprendeſi in ogni ſpecie, e non trovaſi nel genere, chiamaſi la ſua Differenza; e l' idea che noi n'abbiamo, è un'idea univerſale; perchè una medeſima idea può rappreſentarci queſta differenza dovunque ſi rattrova, cioè in tutti gl' inferiori della ſpecie.

Per eſempio il corpo e lo ſpirito ſon le due ſpecie della ſoſtanza. E' forza dunque, che nell'idea del corpo ſiavi qualche coſa, che non v'è nell'idea della ſoſtanza; e ſimilmente nell'idea dello ſpirito. La prima coſa, che di più noi ſcorgiamo nel corpo, è l'eſtenſione; e la prima coſa, che di più noi ſcorgiamo nello ſpirito, è il penſiero. E però la differenza del corpo ſarà l'eſtenſione, e la differenza dello ſpirito ſarà il penſiero: vale a dire, il corpo ſarà una ſoſtanza eſteſa, e lo ſpirito una ſoſtanza penſante.

Da ciò ſi può raccorre primieramente, che la differenza ha due riſpetti, l'uno al genere che ella divide, l' altro alla ſpecie che ella coſtituiſce e forma, facendo la parte principale di ciò che contienſi nell'idea della ſpecie ſecondo la ſua comprenſione. Perciò ogni ſpecie può eſprimerſi con un ſol nome, come ſpirito, corpo; o con due, cioè con quello del genere, e con quello della ſua differenza uniti inſieme, il che chiamaſi definizione; come ſoſtanza penſante, ſoſtanza eſteſa.

Puoſſi raccorre in ſecondo luogo, che imperciocchè la differenza coſtituiſce la ſpecie, e la diſtingue dall' altre ſpecie, fa d'uopo, che ella abbia l' eſtenſion medeſima, che la ſpecie, e che poſſa ſcambievolmente predicarſi l' una dell' altra; come, tutto ciò che è ſpirito, penſa, e tutto ciò che penſa, è ſpirito.

Nondimeno ſovente accade, che non iſcorgaſi in certe coſe attributo tale, che convenga a tutta una ſpecie, e a quella ſola convenga. E allora uniſconſi più attributi, l'union de'quali trovandoſi in quella ſola ſpecie, ne coſtituiſcono la differenza. Così i Platonici giudicano

dicando i Demonj essere animali ragionevoli egualmente che l'uomo, non trovavan, che la differenza di ragionevole fusse reciproca all'uomo; e però v'aggiugnevano un'altra, come mortale, la quale non gli è più reciproca, conciossiachè conviene anche alle bestie: ma tutte e due convengono solamente all'uomo. E tali noi ci formiamo l'idee della magior parte degli animali.

Finalmente bisogna osservare, non esser sempre necessario, che entrambe sieno positive le differenze che dividono un genere; ma basta, che siane una sola. E siccome distinguonsi l'un dall'altro due uomini, se l'uno ha una dignità, che l'altro non ha, benchè questi niente abbia di positivo: così l'uomo generalmente è distinto dalle bestie, perchè è un animal che ha uno spirito, *Animal mente præditum*; là dove la bestia è un puro animale, *Animal merum*. Imperciocchè la bestia in generale niente contiene di positivo, che non sia nell'uomo: ma sollo vi s'accoppia la negazion di ciò, che è nell'uomo, cioè lo spirito. Onde tutta la differenza tra l'idea dell'animale e della bestia si è, che l'idea dell'animale nella sua comprensione non include il pensiero; ma nè pur l'esclude; e nella sua estensione eziandio l'include, perchè ella conviene a un animale, che pensa. Ma per lo contrario l'idea della bestia nella sua comprensione l'esclude, e però non può ella convenire all' animale che pensa.

DEL PROPRIO.

TRovata abbiamo la differenza, che costituisce una specie, cioè il suo principale ed essenziale attributo che la distingue da tutte l'altre specie, se considerando più particolarmente la sua natura, noi vi scopriamo qualche altro attributo, il quale sia necessariamente congiunto a quel primo attributo, e che per con-

feguenza a tutta queſta ſpecie, e a lei ſola, *omni & ſoli*, neceſſariamente convenga; noi lo nominiamo Proprietà; e venendo ſignificato con un termine connotativo, ſi attribuiſce alla ſpecie, come ſuo proprio: e perchè eziandio conviene a tutti gl'inferiori della ſpecie, e la ſola idea, che n'abbiamo formata una volta, può repreſentarci queſta proprietà, dovunque ella ſi trovi; però ei coſtituiſce il quarto de' termini comuni e univerſali.

Eſempio. Avere un angolo retto, ſi è la differenza eſſenziale del triangolo rettangolo. Perchè poi ella è una dipendenza neceſſaria dell'angolo retto, che'l quadrato del lato ſottopoſto ad eſſo lui ſia eguale a' quadrati de' due lati, che lo contengono; l'ugualità di queſti quadrati vien conſiderata, come la proprietà del triangolo rettangolo, la quale a tutti e a' ſoli triangoli rettangoli ſi conviene.

Tuttavia qualche fiata vie più s'è eſteſo il nome di proprio, e ſe ne ſon fatte quattro ſpecie.

Il primo è quello che abbiamo teſtè ſpiegato: *Quod convenit omni, ſoli & ſemper*. Così è proprio d'ogni cerchio, di lui ſolo, e ſempre, che le linee tirate dal centro alla circonferenza tutte ſieno uguali.

Il ſecondo è, *Quod convenit omni, ſed non ſoli*. Come diceſi, eſſer proprio dell'eſtenſione l'eſſer diviſibile; perchè ogni eſtenſione può dividerſi, benchè altresì ciò poſſano la durazione, il numero, e la forza.

Il terzo è, *Quod convenit ſoli, ſed non omni*. Come all'uomo ſolo convienſi l'eſſer medico o filoſofo; benchè tutti gli uomini nol ſiano.

Il quarto è, *Quod convenit omni, & ſoli, ſed non ſemper*. Del che recano in eſemplo l'incanutire, *caneſcere*, che conviene a tutti e a' ſoli uomini, ma ſol nella vecchiezza.

DELL'

DELL' ACCIDENTE.

ABbiamo già detto nel capo secondo, che chiamasi modo ciò, che esister naturalmente non può senza la sostanza, e che non è necessariamente congiunto all'idea della medesima: talmente che può ben concepirsi la cosa, senza concepire il modo; come puossi concepir l'uomo, senza concepirlo prudente, ma non puossi concepire il modo senza la cosa, cioè la prudenza, senza concepire o l'uomo, o altra natura intellettuale, che è prudente.

Dunque allorchè s'ha un'idea confusa e indeterminata di sostanza con un'idea distinta di qualche modo, questa idea è capace di rappresentar tutte le cose, ove sarà questo modo, come l'idea di prudente tutti gli uomini prudenti, l'idea di rotondo tutti i corpi rotondi. E allora quest'idea espressa con un termine connotativo, *prudente*, *rotondo*, è quella, che costituisce il quinto universale, detto Accidente, perchè non è essenziale alla cosa, a cui s'attribuisce. Avvegnachè s'ei fosse tale, sarebbe o differenza o proprio.

Ma qui è da osservare, come già s'è detto, che quando si consideran due sostanze insieme, se ne può considerare una come modo dell'altra. Così un uomo vestito può considerarsi come un tutto composto di quest'uomo, e delle sue vesti. Ma l'esser vestito a riguardo di quest'uomo è solamente un modo, o una maniera d'essere, nella quale ei si considera, benchè le sue vesti sieno sostanza. E però l'esser vestito è un quinto universale.

Eccovi più del bisogno circa i cinque universali, i quali sì diffusamente trattansi nelle scuole. Perchè non è gran cosa il sapere, che v'ha de' generi, delle specie, delle differenze de' proprj, e degli accidenti. Ma l'importanza si è, il conoscere i veri generi delle cose, le vere

ſpecie di cadaun genere, le vere differenze, e proprietadi, e gli accidenti, che ad eſſi convengono: al che potran darci qualche lume i capi ſeguenti, dopo aver prima detto qualche coſa de' termini compleſſi.

CAPITOLO VIII.

De' Termini Compleſſi, e della loro univerſalità, e particolarità.

UNiſconſi talvolta ad un termine diverſi altri termini, che compongon nel noſtro intelletto un' idea totale, della quale ſpeſſo avviene, che può affermarſi o negarſi ciò, che non potrebbe affermarſi o negarſi di ciaſchedun di queſti termini, quando foſſer diſgiunti. Queſti per eſemplo ſon termini compleſſi: *Un uomo prudente*, *Un corpo traſparente*, *Aleſſandro figliuol di Filippo*.

Cotale giunta faſſi tal volta per mezzo del pronome relativo; come per eſempio; *Un corpo che è traſparente*; *Aleſſandro*, *che è figliuol di Filippo*; *Il Papa*, *che è Vicario di Gesù-Criſto*.

Può dirſi eziandio, che ſe queſto relativo non è ſempre eſpreſſo, v'è però in qualche maniera ſempre ſottinteſo; perchè può eſprimerſi, volendoſi, ſenza cangiare la propoſizione; eſſendo tutt'uno il dire, un corpo traſparente, o un corpo, che è traſparente.

Ciò, che è il più oſſervabile in sì fatti termini compleſſi, ſiè, che la giunta fatta a un termine è di due ſorte; l'una può chiamarſi *ſpiegazione*.

La giunta può chiamarſi ſolamente *ſpiegazione*, quando altro non fa, che ſviluppar ciò che era rinchiuſo nell' idea del primo termine, o almeno ciò che gli conveniva come uno de'ſuoi accidenti, purchè egli convenga generalmente, e ſecondo tutta l'eſtenſion ſua: come a dire:

te : *L'uomo, che è un animal dotato di ragione*; o *L'uomo, che naturalmente desidera d'esser felice*; o *L'uomo, che è mortale*. Queste giunte sono sole spiegazioni; perchè punto non cangian l'idea della parola, *Uomo*; nè la restringono a significare una parte sola degli uomini; ma solo denotan ciò, che conviene a tutti gli uomini.

Tutte le giunte fatte a'nomi, i quali distintamente significan un individuo, son di tal sorta: come quando si dice: *Parigi, che è la maggior città dell'Europa*: *Giulio Cesare, che fu 'l capitano maggior del mondo*: *Aristotile il Principe de' Filosofi*: *Luigi Decimoquinto Re di Francia*. Conciossiachè i termini individuali distintamente espressi piglinsi sempre mai con tutta la lor estensione; essendo per se stessi determinati, quanto essere il possono.

L'altra sorta di giunta, che può appellarsi *determinazione*, si è, quando ella vien fatta ad una parola generale, restringendole il significato; e fa, che più non prendasi essa parola generale con tutta l'estension sua; ma solamente secondo una parte della stessa estensione. Come se si dicesse: *I corpi trasparenti*, *Gli uomini dotti*; *L'animal ragionevole*. Tali giunte non sono semplici spiegazioni, ma son determinazioni; imperciocchè restringon l'estensione del primo termine, faccendo che la parola, *Corpo*, non significhi più, che una parte de'corpi; la parola, *Uomo*, una parte degli uomini; e la parola, *Animale*, una parte degli animali.

E queste giunte qualche fiata son tali, che mutano una parola generale in indiduale, quando se le accoppian condizioni individuali: come quando io dico: *Il Papa presente*; la qual giunta determina la parola generale di Papa alla persona unica e singolare di *Clemente XII.*

Possiamo in oltre distinguer due sorte di termini complessi; gli uni nell'espressione, gli altri solamente nel senso.

I primi son que', la cui giunta è espressa; quali son tutti gli esempli sopraccitati.

Gli altri sono que' ne' quali l'un de'termini non è espresso, ma solamente sottinteso: come quando in Francia si dice, *Il Re*; questo si è un termine complesso nel senso; perchè pronunziandosi questa parola di Re, non si ha nella mente la sola idea generale corrispondente alla medesima parola; ma intellettualmente vi s'aggiugne l'idea di *Luigi Decimoquinto*, in oggi Re nella Francia. Così abbiamo un'infinità di termini nel ragionare cotidiano, i quali sono in tal maniera complessi: come pure nella Francia il nome di *Monsieur* in ciascuna famiglia.

Ci sono per lo contrario parole che sono complesse nell'espressione per un riguardo, e per un altro nel senso. Come quando dicesi, *Il principe de' filosofi*; questo s'è un termine complesso nell'espressione; perchè la parola *principe*, e determinata da quella di *filosofo*. Ma a riguardo d'Aristotile, che vien significato nelle scuole con tal parola, egli è complesso solamente nel senso, perchè l'idea d'Aristotile è solo nella mente, senza esser espressa da alcuna voce, che in particolar la distingua.

Tutti i termini connotativi o aggiunti, ovvero son parti d'un termine complesso, quando il loro sostantivo è espresso; ovvero son complessi nel senso, quand'egli è sottinteso. Imperocchè, come s'è detto nel capo secondo, questi termini connotativi significano direttamente un suggetto, benchè in confuso, e indirettamente una forma o un modo, benchè più distintamente. Laonde questo suggetto è solo un'idea molto generale, e molto confusa, talvolta d'un ente, talvolta d'un corpo, per l'ordinario determinato dall'idea distinta d'una forma che gli è unita. *Album*, per esempio significa una cosa, che ha della bianchezza, la quale determina l'idea confusa, che s'ha della cosa, a significarne solamente le aventi questa qualità.

Ma

Ma inoltre è da osservare, che alcuni di questi termini complessi sono veramente determinati ad un solo individuo, e tuttavolta non lascian di conservare una certa universalità equivoca, la quale può chiamarsi un equivoco d'errore. Perchè gli uomini convenendo in ciò, che tali termini significan una cosa unica, conciossiachè poi non ben discernono, qual è veramente questa cosa unica, gli applican, chi ad una cosa; chi ad un'altra. Onde fa di mestieri, che questi termini restin determinati, o dalle circostanze diverse, o dal proseguimento del discorso; acciocchè sappiasi precisamente; qual cosa vengon essi a significare.

Così questo termine, *Vera Religione*, significa una sola e unica Religione, che veramente è la cattolica; questa sola essendoci, che sia la vera. Ma perchè ciascun popolo e ciascuna setta si dà a credere, che la sua sia la vera; però questa parola è sommamente equivoca nella bocca degli uomini, quantunque per errore. Onde se si legge in una istoria, ch'un Principe è stato zelante per la vera religione, non può sapersi, che cosa intendasi con tal vocabolo, se insieme non si sa di qual religione sia stato l'istorico. Avvengachè se fu Protestante; egli intenderà la religion protestante: s'e' fu un Arabo Maomettano, che così ha parlato del suo Principe, egli intenderà la religion Maomettana. Nè mai si potrà giudicare, che esso intenda la Religion cattolica, quando non sappiasi, che lo stesso sia Cattolico.

I termini complessi, che sono così equivochi per errore, sono que' principalmente, che hanno qualità, delle quali i sensi non giudicano, ma solamente lo spirito: imperciocchè circa di esse è facile, che gli uomini sieno di sentimento diverso.

Se per esempio io dico: *Solo uomini di sei piedi furono arrolati nell'esercito di Mario*, questo termine complesso, *Uomo di sei piedi*, non è soggetto ad esser equi-

voco per errore; essendo facile il misurar gli uomini, per giudicar, se sieno *di sei piedi*. Ma se si fosse detto, che egli non arrolava, se non uomini valorosi, il termine, *Uomini valorosi*, sarebbe stato più suggetto ad esser equivoco per errore, cioè ad essere attribuito ad uomini, che si fosser creduti valorosi, e che in effetto non fosser tali.

I termini comparativi son parimenti molto suggetti ad esser equivoci per errore: *Il maggior geometra di Parigi*: *L'uomo il più dotto*, *il più destro*, *il più ricco*. Imperciocchè quantunque questi termini sieno determinati da condizioni individuali, un sol uomo essendo il maggior geometra di Parigi; nulladimeno questo termine può facilmente venire attribuito a molti, benchè veramente convenga ad un solo: perchè è molto facile, che gli uomini abbiano sentimento diverso circa d'un tal soggetto; e che ciascheduno dia questo nome a colui, il quale si dà a credere, che abbia quest'avvantaggio sopra degli altri.

Sono eziandio di tal fatta le parole, *Senso d'un autore*, *Dottrina d'un autore intorno ad una tal materia*; specialmente allorchè un autore non è così chiaro, e si mette in disputa, qual siasi stata l'oppinion sua; come veggiamo altercare i filosofi tuttodì circa le oppinioni d'Aristotile, ciascuno spiegandolo a suo modo. Perchè quantunque un solo sia il senso d'Aristotile su tal proposito; tuttavia conforme egli viene diversamente inteso, così queste perole, *Sentimento d'Aristotile*, son equivoche per errore; ognuno chiamando sentimento d'Aristotile quello che egli ha compreso essere il vero sentimento di lui. Laonde chi sponendolo in una maniera, e chi in un'altra, questi termini, *Sentimento d'Aristotile circa d'un tal suggetto*, benchè individuali in se stessi, potran convenire a più cose, cioè a tutti i diversi sentimenti, che a lui saranno stati attribuiti, e significheranno in bocca di cadauna persona ciò, che avrà ella concepito, essere il sentimento di questo filosofo.

Ma

Ma per meglio comprendere, in che consista l'equivoco di questi termini che abbiam chiamati equivochi per errore, deesi osservare, queste parole esser connotative, o espressamente, o nel senso. Come dunque già dicemmo, nelle parole deesi considerare il soggetto, che è direttamente, ma confusamente espresso; e la forma o'l modo distintamente, benchè indirettamente espresso. Onde il bianco significa confusamente un corpo, distintamente la bianchezza: sentimento d' Aristotile significa confusamente qualche oppinione, qualche pensiero, qualche dottrina; e distintamente la relazion di questo pensiero ad Aristotile; a cui s' attribuisce.

Però quando accade qualche equivoco in sì fatte parole, non accade già a riguardo di questa forma o modo, il qual essendo distinto, è invariabile: nè pure a riguardo del soggetto confuso, finchè si rimane nella confusione sua. Imperciocchè per esempio il termine, Principe de' filosofi, non può mai esser equivoco, finchè non s'applicherà l'idea di principe de' filosofi a qualche individuo distintamente conosciuto. Ma l'equivoco accade solo, perchè lo spirito in luogo di questo soggetto confuso sovente vi sostituisce un soggetto distinto e determinato, a cui attribuisce la forma e'l modo. Avvegnachè come gli uomini discordano intorno a questo soggetto, così posson dar questa qualità a diverse persone, e significarle con questa parola, la quale si veda che ad essi convenga: siccome pel termine principe de' filosofi già s'intendeva Platone, e ora s'intende Aristotile.

Il termine, Vera religione, non essendo accoppiato a idea distinta di religion veruna particolare, e rimanendo nella sua idea confusa, non è equivoco. Perchè significa solo quella, che in fatti è vera religione. Ma quando la mente accoppia quest' idea di vera religione a un' idea distinta d'un certo culto parti-

cofare, diftintamente conofciuto, allor quefto termine diventa fommamente equivoco, e in bocca di ciafcun popolo fignifica il culto, il quale effo giudica effere il vero.

Lo fteffo è di quefte parole, *Sentimento d' un tal filofofo circa una tal materia*. Perchè fin tanto che fi rimangono nella loro idea generale, fignifican femplicemente e in generale la dottrina infegnata da quel filofofo circa quefta materia; come ciò, che ha infegnato Ariftotile circa la natura della noftr' anima: *Id quod fenfit talis fcriptor*. E quefto, *Id*, cioè quefta dottrina rimanendofi nell' idea fua confufa, fenza effere applicata a un' idea diftinta, quefte parole niente affato fon equivoche. Ma quando in vece di quefto, *id*, confufo, di quefta dottrina confufamente concepita, l' intelletto vi foftituifce una dottrina diftinta, e un foggetto diftinto, allora fecondo le differenti idee diftinte che vi fi potran foftituire, quefto termine diverrà equivoco. Onde l' oppinion d' Ariftotile concernente alla natura della noftr' anima è una parola equivoca in bocca del Pomponaccio, il qual pretende, che egli l' abbia creduta mortale; e in bocca di molti altri interpreti di quel filofofo, i quali pel contrario afferifcono, aver lui creduta immortale ugualmente che Platone e Socrate fuoi maeftri.

E quindi avviene, che certe parole fovente poffono fignificare una cofa, alla quale non convenga la forma indirettamente efpreffa. Supponendo per efempio, che Filippo veramente ftato non fia padre d' Aleffandro, come Aleffandro fteffo il volea far credere: quefte parole, *Figliuol di Filippo*, che generalmente fignifican colui che fu generato da Filippo, venendo per errore applicate ad Aleffandro, fignificheranno una perfona, che veramente non farebbe il figliuol di Filippo. Così quefta parola, *Il fenfo della Scrittura*, venendo

ap-

applicata da un eretico a un errore contrario alla ſcrittura, ſignificeranno in ſua bocca quell' errore, che egli avrà creduto eſſere il ſenſo della Scrittura; ed eſſendo in tal oppinione, l' avrà medeſimamente chiamato, *Il ſenſo della Scrittura*. Perciò i Calviniſti non ſono più Cattolici, perchè proteſtino di ſeguir ſolamente la parola di Dio. Conciosſiachè queſto termine, *La Parola di Dio*, in bocca loro ſignifica tutti quegli errori, i quali prendon falſamente per la parola di Dio.

CAPITOLO IX.

Della chiarezza, e diſtinzion dell' Idee, e della loro oſcurità e confuſione.

PUO' diſtinguerſi in un'idea la chiarezza dalla diſtinzione, e l'oſcurità dalla confuſione. Conciosſiacoſachè può dirſi, un' idea eſſerci chiara, quando vivamente s'imprime nel noſtro ſpirito, benchè ella non ſia diſtinta. Siccome l'idea del dolore vivamente s'imprime in noi, e però può dirſi chiara. E tuttavia ella è molto confuſa, mentre ci fa credere, che'l dolore ſia nella mano ferita, benchè quello ſiaſi ſolamente nel noſtro ſpirito.

Nondimeno può dirſi, che ogni idea in quanto è chiara, e anche diſtinta, e che l'oſcurità procede ſolo dalla ſua confuſione. Siccome nel dolore il ſolo ſuo ſentimento ci è chiaro e diſtinto. Ma ciò che in eſſo v'è di confuſo, egli ſi è, che queſto ſentimento ſtia nella noſtra mano; del che non ne abbiamo chiarezza alcuna.

Prendendo dunque per una medeſima coſa la chiarezza e la diſtinzion dell' idee, egli è importantisſimo l' eſaminare, perchè altre ſieno chiare, e altre oſcure.

Ma ciò meglio s'intende per via d' eſempj, che altrimen-

menti. E però andremo annoverando quell'idee, che principalmente sono chiare e distinte; e quelle, che principalmente sono confuse ed oscure.

L'idea che ciascheduno ha di se stesso, come d'una cosa che pensa, è chiarissima: e medesimamente l'idea di tutte le dipendenze del nostro pensiero, come il giudicare, il ragionare, il dubitare, il volere, il desiderare, il sentire, l'immaginare.

Abbiamo eziandio dell'idee molto chiare della sustanza estesa, e di ciò che le conviene, cioè della figura, del moto, e della quiete. Merceccchè possiamo ben finger di credere, che non v'abbia corpi nè figure; il che non possiamo della sustanza che pensa, finchè noi pensiamo. Tuttavolta non possiamo negare a noi stessi, che chiaramente non concepiscasi da noi l'estensione e la figura.

Concepiamo ancor chiaramente l'ente, l'esistenza; la durazion altresì, l'ordine, e'l numero; purchè pensiamo, la durazion d'una cosa essere solamente un modo di essa, in cui la concepiamo, in quanto ella continova ad essere: e parimenti l'ordine e'l numero realmente non esser differenti dalle cose ordinate e numerate.

Tutte queste idee son così chiare, che 'l volerle rischiarar di vantaggio, e 'l non appagarci di quelle che naturalmente ci fabbrichiamo, e' sarebbe un oscurarle.

Possiamo anche dire, che l'idea che abbiamo di Dio in questa vita, in un senso è chiara, benchè in un altro ella siasi oscura e imperfettissima.

Ella è chiara, in quanto basta per farci conoscere in Dio un numero grandissimo d'attributi, i quali sappiam di certo ritrovarsi nel solo Dio. Ma paragonata a quella che hanno i Beati in cielo, ella è oscura ed imperfetta, in quanto il nostro spirito essendo finito, può imperfettissimamente concepire un oggetto infinito. Ma la perfe-

zio-

zione e la chiarezza ſon condizioni differenti in un'idea. Avvegnachè ella è perfetta, quando ci rappreſenta quanto v'è nell'oggetto; ed ella è chiara, quando cel rappreſenta quanto baſta per concepirlo con diſtinzione, e con chiarezza.

Quell'idee ſon confuſe ed oſcure, le quali abbiamo noi delle qualità ſenſibili, come de'colori, de'ſuoni, degli odori, de'ſapori, del freddo, del caldo, della gravità, ec. come ancora de' noſtri appetiti, della fame, della ſete, del dolore corporeo, ec. Ed eccovi ciò, che rende tali idee confuſe.

Concioſſiachè ſiamo ſtati noi fanciulli prima che nell' età virile, e le coſe eſteriori hanno cagionato ſentimenti diverſi nella noſtr'anima, mediante le impreſſioni che elle faceano nel noſtro corpo; l'anima veggendo, che non di ſua volontà s'eccitavan queſti ſentimenti in ſe, e che ciò ſolamente ſperimentava con l'occaſione di certi corpi, come per eſempio all'avvicinarſi del fuoco ella ſentiva del caldo; non ſolamente giudicò avervi certe coſe fuori di ſe, le quali in ſe cagionavano que' ſentimenti, nel che non ſarebbeſi ingannata; ma s'avanzò a credere, avervi in queſti oggetti un non ſo che di totalmente ſimile a'ſentimenti e all'idee che naſcevano in ſe dalla loro preſenza. E di tai pregiudizj ella ſi fabbricò delle idee; trasferendo queſti ſentimenti di calore; di colore, ec. nelle coſe medeſime, che ſono fuor di ſe. E queſte ſon l'idee oſcure e confuſe che abbiam noi delle qualità ſenſibili; a queſte cognizioni, che produceva in ſe la natura, accopiando poi l'anima i ſuoi falſi giudizj.

E come poi queſte idee non ſono naturali, ma arbitrarie, vi ſi diſcorre con una gran bizzarria. Imperocchè benchè il caldo, e la ſcottatura ſiano ſolamente due ſentimenti, de' quali l'un dell'altro è più forte: tuttavolta s'è meſſo il caldo nel fuoco, e s'è detto che 'l fuoco ha del caldo; ma non s'è meſſo la ſcottatura o'l dolore

che

che ne sentiamo, avvicinandoci troppo a lui, e non si dice che il fuoco abbia del dolore.

Ma se gli uomini han conosciuto, che 'l dolore non è nel fuoco, che brucia la mano; forse ancora si sono ingannati, credendo lo stesso essere nella mano bruciata; mentre rettamente ciò considerando, quest'è nell' anima, con l'occasione di ciò che avien nella mano. Perchè il dolore del corpo è puramente un sentimento d'avversione, che l'anima concepisce per qualche movimento contrario alla costituzion naturale del suo corpo.

E ciò fu riconosciuto, non solo da alcuni filosofi antichi, come da'Cirenaici, ma ancora da Santo Agostino in varj luogi. I dolori (e' dice nel lib. 14. della Città di Dio cap. 15.) chiamati corporei, non son del corpo, ma dell' anima ch' è nel corpo, e a cagion del corpo. *Dolores, qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, & ex carne.* Conciossiacosachè il dolore del corpo (ei soggiugne) altro non è, che un patimento dell' anima per cagion del suo corpo, e l'avversion, che ella prova, di ciò che fassi in quello: siccome il dolor dell' anima, chiamato tristezza, è l'avversion della nostr'anima alle cose, che succedono mal nostro grado. *Dolor carnis tantummodo est offensio animæ ex carne, & quædam ab ejus passione dissensio: sicuti animæ dolor, qui tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ, nobis nolentibus, acciderunt.*

E nel lib. 7. del Genesi alla lettera cap. 19. dice, che la ripugnanza, cui risente l' anima, in veder l' operazioni, ond'ella governa il corpo, venire impedite dal turbamento, che sovraggiugne al suo temperamento, è ciò, che appellasi dolore. *Cum afflictiones corporis moleste sentit* (anima) *actionem suam, qua illi regendo adest, turbato ejus temperamento, impediri offenditur; atque hæc offensio dolor vocatur.*

In effetto, ciò che dà a conoscere, il dolor, che chiamasi corporeo, esser nell'anima, e non nel corpo,

si è,

si è, che le cose medesime, le quali cagionan del dolore in noi, allorchè vi pensiamo, nol cagionano, allorchè il nostro spirito è altrove occupato; come di quel Sacerdote di Calamata in Affrica narra Santo Agostino nel lib. 14. della Città di Dio cap. 24. il quale a suo piacimento alienavasi in guisa da' sensi, che restavasi come morto; e non solo non sentiva quando veniva solleticato, o punto; ma nè pure quando veniva bruciato. *Qui, quando ei placebat, ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferebat a sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes & pungentes minime sentiret; sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

In oltre è da osservare, che propriamente non è la mala disposizion della mano, nè'l moto cagionatovi dalla scottatura, ciò, che fa all'anima sentire il dolore: ma è di necessità che un tal moto si comunichi al cervello per mezzo di certi filetti rinchiusi ne'nervi come in tubi, i quali son tesi a guisa di cordicelle dal cervello fin alla mano, e all'altre parti del corpo; nè posson muoversi questi filetti, senza che nel tempo medesimo muovasi quella parte del cervello, donde traggon l'origine. E però se qualche ostruzione impedisce a questi filetti de' nervi il comunicare il loro moto al cervello, siccome avviene nella paralisia, può succedere, che un uomo si veggia troncare e bruciare una mano; e non ne risenta punto di dolore. Per lo contrario poi, ciò che sembra più mirabile, può risentirsi il dolor dalla mano, da chi della stessa mano sia privo; come sovente accade in coloro, a'qualli fu tronca la mano. Imperciocchè i filetti de'nervi i qualli eran tesi dalla mano fino al cervello, venendo mossi da qualche flussione verso la coda, ove vanno a terminare, quando il braccio è tagliato; fin di là possono tirar quella parte di cervello alla quale son attaccati, nella stessa guisa, con

che la tiravano, allorchè eran tesi fino alla mano: siccome l'estremità d'una corda nella stessa guisa può esser mossa, tirandosi pel mezzo, che per l'altra estremità. L'anima poi sente allora quel medesimo dolore, che ella sentiva, quando aveva la mano; perchè indrizza la sua attenzione colà, donde soleva venire questo moto del cervello: siccome quando noi veggiamo qualche cosa in uno specchio, pare a noi che ella sia in quel luogo, dove sarebbe, se la scorgessimo per raggi diretti; perchè tale è il modo più ordinario di vedere gli oggetti.

E ciò può servire a far comprendere, esser possibillissimo, che un'anima separata dal corpo sia tormentata dal fuoco dell'inferno o del Purgatorio, e sente quello stesso dolore, che vi sente, quando il corpo stesso abbrucia: imperocchè anche quando era essa unita al corpo, il dolor dell'abbruciamento era in lei, e non nel corpo, e quel dolore altro non era fuorchè un pensier di tristezza con l'occasion di ciò che accadeva al corpo, al quale Iddio aveala unita. Perchè dunque non potremo noi concepire, che la giustizia di Dio possa talmente disporre una certa porzion di materia relativamente a uno spirito, che'l moto di quella materia sia un occasione allo stesso spirito, di aver pensieri afflittivi: il che è quanto succede alla nostr'anima nel dolore corporeo?

Ma per ritornare all'idee confuse, quella della gravità, la quale sembra tanto chiara, non è men confusa dell' altre, delle quali abbiamo parlato. Perchè i fanciulli veggendo le pietre, e altre cose simili cadere tosto che più non si sostengono, hanno di già formato l' Idea d' una cosa che cade; la qual idea è vera; e in oltre l' idea di qualche cagione di quella caduta, la quale parimenti è vera. Ma perchè veggevano la sola pietra, e non veggevan ciò che la sospigneva, con un giudicio precipitato hanno conchiuso, non esserci ciò che non veggevano, e però cader la pietra da se stessa per un prin-

ci-

cipio intrinſeco, che foſſe in lei, ſenza che veruna altra coſa la ſoſpingeſſe all' ingiù. E a queſta idea confuſa, la quale ſol era nata dal loro errore, han dato il nome di gravità e di peſo.

Hanno poi fatto giudicj del tutto diverſi di coſe, delle quali dovean giudicare nella ſteſſa maniera. Imperciocchè ſiccome hanno veduto ſaſſi muoverſi all' ingiù verſo la terra così han veduto pagliucce muoverſi verſo l' ambra, e pezzi di ferro o d' acciajo ver la calamita. Aveano dunque tanto di ragione, di mettere una qualità nelle pagliucce e nel ferro per portarſi verſo l' ambra, o verſo la calamita; quanta nelle pietre, per portarſi verſo la terra. Tuttavia più toſto hanno meſſo una qualità nell' ambra per trarre a ſe le pagliucce, e una nella calamita per trarre a ſe il ferro, e le hanno chiamate qualità attrattive; quaſichè con facilità uguale non aveſſer potuto porne una eziandio nella terra, per trarre a ſe le coſe gravi. Ma comunque ciò avvenga, tali qualità, non meno che la gravità, ſon nate ſolamente da un falſo ragionamento, il quale ha fatto credere, che biſognava che 'l ferro tiraſſe la calamita, perchè niente vedevano che ſpingeſſe la calamita verſo il ferro; benchè ſia impoſſibile il concepire, che un corpo poſſa trarre a ſe un altro, quando il corpo che tragge, egli ſteſſo non muovaſi, e quello che è tratto, non gli ſia congiunto o attaccato per via di qualche legame.

E' da annoverare altresì tra' pregiudizj della noſtra infanzia l' idea, la quale rappreſentandoci le coſe gravi e dure, come più materiali e più ſolide delle coſe leggieri e molli, fa, che noi crediamo, avervi più di materia dentro d' una ſcatola ripiena d' oro, che in un' altra ſol piena d' aria. Imperciocchè la cagion di queſte idee ſi è, perchè nella noſtra infanzia abbiam giudicato delle coſe eſteriori, conforme le impreſſioni che elle facevano ne' noſtri ſenſi. Onde perchè i corpi duri e peſanti operan più vigoroſamente in noi, che le coſe leggieri e ſottili;

noi

noi ci ſiamo immaginati, che quelle contengano più di materia: mentre la ragione dovea farci giudicare, che una parte di materia occupa ſolo uno ſpazio eguale a ſe, e che uno ſpazio eguale è ſempre riempiuto d'una ſteſſa quantità di materia. Onde un vaſo d'un piede cubico niente di più contiene, quando è pieno d'oro, che quando è pieno d'aria. Anzi in un ſenſo è vero il dire, che e'contien più di materia ſolida, quando è ripieno d'aria, per una ragione, lo ſpiegar la quale qui ſarebbe coſa troppo lunga.

Può dirſi, che da sì fatta immaginazione ſon nate tutte le opinioni pazze di coloro, i quali hanno ſtimato, l'anima eſſere, o un'aria ſottiliſſima compoſta d'atomi, come Democrito e gli Epicurei; o un'aria acceſa, come gli Stoici; o una porzione della luce celeſte, come gli antichi Manichei, e Flud iſteſſo a'noſtri tempi; o un vento tenue, come i Sociniani. Imperciocchè coſtoro non ſarebbonſi mai dati a credere, che un pezzo di pietra, di legno, e di fango foſſe atto al penſare. Però Cicerone nel tempo ſteſſo che vuole, come gli Stoici, che la noſtra anima ſia una fiamma ſottile, rigetta come una inſopportabile aſſurdità, il concepire, che ella ſia, o di terra, o d'un aria groſſa. *Quid enim, obſecro te, terra ne tibi, aut hoc nebuloſo & caliginoſo cœlo, aut ſata aut concreta videtur tanta vis memoriæ?* Ma ſi ſon perſuaſi, che aſſottigliando queſta materia, la renderebber meno materiale, meno groſſa, e meno corporea; e che finalmente acquiſterebbe attitudine al penſare; la quale è un'immaginazion ridicola. Perchè una materia non è più ſottile d'un'altra, ſe non inquanto eſſendo diviſa in parti minori, e più agitate, da una parte ella fa men di reſiſtenza agli altri corpi, e dall'altra ne'loro pori più facilmente s'inſinua. Ma diviſa o non diviſa, agitata o non agitata, ella non è meno materia, nè meno corporea, nè più capace di penſare; eſſendo impoſſibile l'immaginarſi, che v'abbia relazione alcuna del moto, o del-

della figura della materia ſottile o groſſa, al penſiero; e che una materia, che in niſſun modo penſava, allorchè era in quiete, come la terra, o in un moto moderato, come le acque; poſſa giugnere a conoſcer ſe ſteſſa, quando abbia un moto maggiore, o venga ad eſſere tre o quattro volte più agitata.

Potremmo dire più coſe ancora ſopra di ciò; ma ciò può baſtare, per dare ad intendere la confuſion di tutte le noſtre idee le quali hanno quaſichè ſempre qualche cagione ſimile alle ſopraddette.

A queſto male unico rimedio ſi è, lo ſpogliarci de' pregiudizj della noſtra fanciullezza, e in ciò che s' appartiene alla noſtra ragione, niente creder mai d'una coſa, per aver noi altre volte giudicato di quella; ma perchè ora di quella così giudichiamo. Così noi torneremo alle noſtre idee naturali, e delle confuſe riterremo ciò ſolamente che elle hanno di chiaro; come per eſempio, che nel fuoco v'è qualche coſa, la quale fa che io ſenta del caldo; che tutte le coſe chiamate gravi, ſono da qualche cagione ſpinte all' ingiù: ſenza poi determinare, qual ſia nel fuoco quella coſa che cagiona in me un tal ſentimento; o qual cagione ſia quella, che fa cadere un ſaſſo, ſe in prima io non ho ragioni evidenti, le quali ciò mi diano a conoſcere.

CAPITOLO X.

Alcuni eſempj di queſte idee confuſe ed oſcure, preſi dalla morale.

ABbiamo addotto nel capo antecedente varj eſempj di queſte idee confuſe, le quali poſſono eziandio chiamarſi falſe per la ragion ſopraddetta. Ma perchè tutti ſon preſi dalla fiſica, non ſarà inutile, aggiungerne alquanti altri preſi dalla morale; le falſe idee, che formanſi

torno al bene, e al male, infinitamente essendo più pericolose.

Che un uomo abbia un'idea vera o falsa, chiara od oscura della gravità; delle qualità sensibili, e delle sensazioni; perciò egli non è, nè più felice, nè più infelice. S'egli è alquanto più o men dotto, non è più uomo dabbene, nè più malvagio. Qualunque opinione abbiam noi di tutte le cose, non mai faremo, che elle si cangino. Il loro essere è indipendente dalla nostra scienza, e'l nostro ben vivere è indipendente dalla cognizione del loro essere. Onde è lecito ad ognuno aspettar di conoscerle nell'altra vita; e generalmente lasciar la disposizione delle cose mondane alla bontà e sapienza di chi le governa.

Ma a niuno però è lecito non far giudizj intorno alle cose buone e alle male; perchè con tai giudizj egli dee moderar la sua vita, regolar le sue azioni, e render se felice eternamente, od infelice. E siccome queste false idee, le quali si hanno di tutte le cose, son la fonte di quanti mali giudizj vengon formati; così sarebbe vie più importante, metter tutto lo studio in conoscerle e in correggerle, che in riformar quelle, con le quali la precipitazion della nostra mente, o i pregiudizj della nostra infanzia fanno, che noi mal concepiamo le cose della natura, le quali alla fine son l'oggetto d'una sterile speculazione.

Per discoprirle tutte, sarebbe d'uopo il comporre una morale intera. Ma sol è qui nostro disegno, proporre alquanti esempj della maniera con che si formano; il che si fa, accozzando insieme varie idee, le quali realmente fra di se non hanno unione alcuna; e così di esse vengon fabbricati vani fantasmi, da'quali poi lascianſi guidare gli uomini, e de'quali nodrono miseramente le speranze della lor vita.

L'uomo scorge in se le idee della felicità e dell'infelicità; e queste idee non sono false nè confuse finchè riman-

mangonsi generali. Ha egli eziandio l'idee della piccolezza e della grandezza, della viltà e dell'eccellenza. Egli desidera la felicità; fugge la infelicità; ammira l'eccellenza, spregia la viltà.

Ma la corruzion del peccato, il quale separa lui da Dio, in cui solo potrebbe ritrovare la sua vera felicità, e a cui solo per conseguenza dovrebbe unirne l'idea, fa che esso l'accoppj ad una infinità di cose, nell'amor delle quali egli si è precipitato, per cercarvi la felicità che aveva perduta. Quindi si formò un gran numero d'idee false ed oscure, rappresentanti in se tutti gli oggetti dell'amor suo, come atte a renderlo felice, e quegli oggetti che nel privano, come atti a renderlo miserabile. Esso parimenti ha perduto, mediante il peccato, la vera grandezza e la vera eccellenza; onde per amare se stesso, gli è forza il rappresentar se a se stesso tutt'altro da quel che veramente egli è; il nascondere a se la sua povertà e le sue miserie; l'accoppiare all'idea di se stesso un gran numero di cose che ad essa in niun modo convengono, per rendersela più grande e più maestosa. Ed eccovi la serie ordinaria di queste false idee.

La prima e principal inclinazione della concupiscenza è del piacere sensuale, che mira solamente certi oggetti esteriori. L'anima poi scorgendo, che questo piacere, cui ella ama, procede da tali oggetti, unisce incontanente a quelli l'idea del bene, e l'idea del male a ciò tutto che ne la priva. Dipoi veggendo, che le ricchezze e la possanza umana sono i mezzi ordinarj di giugnere al possesso di questi oggetti della concupiscenza, incomincia a considerarle come gran beni; e conseguentemente ella giudica beati i ricchi e i grandi che le posseggono, e infelici i poveri che ne sono privi.

Essendoci dunque una certa eccellenza nella felicità, ella mai non disgiugne queste due idee; considera sempre come grandi coloro, cui ella giudica felici, e piccoli co

li coloro, cui giudica poveri ed infelici. E questa si è la ragione, onde si dispregiano i poveri, e si hanno i ricchi in pregio. Tali giudizj sono sì ingiusti e sì falsi, che San Tommaso crede, che questa stima e ammirazione verso i ricchi sia la cagione di quella condanna severissima dell' Appostolo San Jacopo, allorchè divietò il porre a sedere in un luogo più onorevole i ricchi nelle adunanze ecclesiastiche. Perchè queste parole non potendosi intendere letteralmente, di non doversi far certi onori esterni anzi a'ricchi che a' poveri; perchè l'ordine delle cose mondane, al quale la Religion non s'oppone, tollera sì fatte prelazioni, e i Santi medesimi le hanno praticate; perciò sembra, elle doversi intendere di questa prelazion interiore, che fa considerare i poveri come sotto a'piedi de' ricchi, e i ricchi come infinitamente sollevati sopra de' poveri.

Ma avvegnachè queste idee, e i giudizj che formansi di esse sieno falsi e irragionevoli; son nulladimeno comuni a tutti gli uomini che non le hanno corrette: perchè son prodotte dalla concupiscenza, della quale son tutti infetti. Quindi ne siegue, che non solo formansi queste idee de' ricchi; ma si sa, che gli altri hanno per essi gli stessi moti di stima e d'ammirazione; cosicchè si considera il loro stato, non solamente circondato da tutta la pompa, e da tutte le comodità che gli vanno unite; ma eziandio da tutti questi giudizj vantaggiosi che formansi de' ricchi, e i quali conosconsi da' ragionamenti ordinarj degli uomini, e dalla lor propria sperienza.

E questo fantasma composto di tutti gli ammiratori de' ricchi e de' grandi, i quali si concepisce, che circondino il loro trono, e li guardino con sentimenti interni di terrore, di rispetto, e d'umiliazione, forma l'idolo degli ambiziosi, pel quale travaglian tutta la loro vita, ed esponsonsi a tanti pericoli.

E per mostrare, che ciò ricercano, e ciò adorano; sol deesi

deesi considerare, che se ci fusse al mondo un uomo solo il quale pensasse, e quanti altri avessero sembiante umano, fussero tutti pure statue automate; e di più se questo sol uomo ragionevole perfettamente sapendo, che tutte queste statue, le quali esteriormente gli rassomigliano, sono del tutto prive di ragione e di pensiero; sapesse tuttavia il segreto di muoverle per mezzo di certe ruote, molle, e altri simili strumenti, e trarne que' servigj, che a noi prestano i nostri servi; può ben credersi, che esso qualche fiata goderebbe de' movimenti diversi, i quali imprimesse a queste medesime statue; ma certamente mai non porrebbe il suo piacere, e la sua gloria negli ossequj esteriori, i quali da esse si farebbe rendere, nè insuperbirebbe delle loro reverenze; anzi se ne annojerebbe, come annojan noi gl' inchini delle bambole de' ciarlatani: in guisa che per ordinario s' appagherebbe di trarne que' servigj che gli fusser necessarj, ne si curerebbe di adunarne un maggior numero di quello che gli fusse bisognevole per gli usi suoi.

Non dunque i semplici effetti esteriori dell'ubbidienza degli uomini; ma i loro pensieri di stima e di sommessione, son gli oggetti dell'amore degli ambiziosi. Voglion comandare ad uomini, non ad automati; e 'l lor diletto consiste nel vedere i movimenti del timore, della stima, e dell' ammirazione che imprimono essi di se negli altri.

Quindi scorgesi, le loro idee esser non sode e vane egualmente, che quelle di coloro i quali chiamansi propriamente uomini vani, cioè i quali pasconsi di lodi, acclamazioni, elogj, titoli, e altre cose di tal fatta. E'l solo divario consiste ne' diversi movimenti e giudicj che eglino si compiacciono d' eccitare in altrui: perchè gli uomini vani hanno per fine l'eccitar movimenti d'amore e di stima verso la loro scienza, eloquenza, ingegno, destrezza, e bontà; gli ambiziosi voglion eccitare movimenti di terrore, rispetto, e umiliazione alla loro gran-

dezza, e idee conformi a tali giudizj, e mediante le quali ſieno rimirati come terribili, ſuperiori agli altri, e potenti. Onde e queſti e quelli pongono la lor felicità ne' penſieri altrui; ma quelli ſi eleggono penſieri d'una ſorta, e queſti d' un' altra.

Nulla c' è di più uſitato, che'l veder queſti vani fantaſmi compoſti de' falſi giudizj degli uomini, ſpignere altrui alle più grandi impreſe, e ſervir d'oggetto principale al governo della vita umana.

Quel coraggio sì pregiato nel mondo, il quale fa, che coloro che ſtimanſi valoroſi; ſi precipitin ſenza paura ne' maggiori pericoli, altro ſovente non è, che un'applicazion della mente a queſte immagini vane e menzognere che li riempiono. Pochi da dovero ſprezzan la vita. E que', che ſembra, che vadano incontro alla morte con tanto di ardire ſu una breccia, o in una battaglia, treman come gli altri, e ſpeſſo più degli altri quando ella nel letto gli aſſale. Ma la cagione di tal coraggio, che eſſi moſtrano in certi incontri, ſi è, che quinci riflettono a' dileggiamenti fatti a' codardi, quindi alle lodi date a' valoroſi: e queſto doppio fantaſima gli acceca, e gli diverte dalla conſiderazion de' pericoli e della morte.

E perciò ſon più valoroſi e arditi que' che hanno maggior motivo di credere d'eſſer riguardati dagli uomini, avendo la mente più ripiena di queſti vani giudizj. Onde per l'ordinario un Capitano ha più di coraggio, che un fantaccino, e un nobile più che un ignobile; perchè avendo ad acquiſtarſi, o a perdere più di onore, ne ſono ancora ſpinti con più di forza. Diceva un gran Capitano, le ſteſſe fatiche non eſſere ugualmente increſcevoli a un General d'eſercito, e ad un ſoldato; perchè il Generale è ſoſtenuto dal giudizio di tutto un eſercito, il quale tien gli occhj rivolti in lui; ma il ſoldato è moſſo dalla ſola ſperanza d' una piccola ricompenſa, e dal nome meſchino di buon ſoldato, il quale

se bene spesso non s' estende oltre alla sua compagnia.

Qual mai di coloro è il fine, i quali fabbrican case magnifiche e di gran lunga superiori alla lor condizione, e alle loro fortune? Non vi cercan già la semplice comodità: questo eccesso di magnificenza a quella è anzi nocivo, che giovevole. E certa cosa è, che se quegli fosser soli nel mondo, non si prenderebbon questa briga; come anche se si credessero, che chiunque si portasse alle lor case, avesse ad aver per loro sentimenti sol di dispregio. Travaglian dunque per gli uomini, e per gli uomini acciocchè gli lodino. S'immaginan, che chi entrerà ne'loro palazzi, concepirà movimenti di rispetto e d'ammirazione verso del loro signore. Onde si van figurando d'essere in mezzo a que'palazzi, circondati da una moltitudine d'uomini, i quali gli riguardino da capo a piedi, e li giudichin grandi, potenti, felici, magnifici. E questa idea, di che van gonfj, gl'induce a tante spese e fatiche.

A che mai intorno a'cocchi tanta moltitudine di staffieri e di lachè? Non già per servigio che se ne ritragga: imbarazzan più tosto che servano. La ragione si è, perchè dovunque passano; voglion eccitare in chi gli mira, l'idea d'un gran personaggio. E la considerazion di tale idea, che vanno immaginando, che altri abbiano a formare di se stessi alla vista di questi cocchi, appaga la vanità di coloro, che ne sono i padroni.

Se si esaminan nella stessa guisa tutti gli stati, tutti gl'impieghi, e tutte le professioni apprezzate nel mondo, troverassi, tutto ciò che le rende amabili, e che ne solleva i loro travagli e fatiche, essere perchè presentiamo spesso alla nostra mente l'idea di certi movimenti di rispetto, di stima, di timore, d'ammirazione, che gli altri hanno verso di noi.

Per lo contrario ciò, che rende nojosa alla maggior parte delle persone la solitudine, si è, che separandole

dalla vista degli uomini, le separa eziandio da quella de' loro giudizj e pensieri. Onde il loro cuore si rimane voto e affamato, essendo privo di questo nodrimento ordinario, e non trovando in se stesso di che satollarsi. E però i filosofi Pagani hanno giudicata la vita solitaria tanto insopportabile, che non hanno temuto di dire, che il loro savio non vorrebbe posseder tutti i beni del corpo e dell' anima, con patto di viver sempre solo, e di non parlar mai con veruno della sua beatitudine. La sola Religion cristiana ha saputo rendere amabile la solitudine; perchè insegnando agli uomini il dispregio di queste vane idee, porge ad essi nel medesimo tempo altri oggetti più atti a occupar l' anima, e più degni di riempiere il cuore, per gli quali non hanno bisogno della vista e del commerzio degli uomini.

Ma è da osservare, che 'l desiderio degli uomini non ha per fine propriamente il conoscere i pensieri e i sentimenti altrui; ma se ne servono sol per ingrandire ed esaltar l'idea che hanno di se stessi unendovi e impadronendovi tutte l'idee altrui; e immaginando con pazza illusione, di essere vie più grandi, perchè sono in un più grande abituro, e perchè è maggiore il numero degli uomini che gli ammirano: benchè tutte queste cose son fuori di esse, e di tutti questi pensieri altrui niente ritraggon di utile; rimanendosi tuttavia così poveri, e miserabili, come si erano per l'addietro.

Quindi si può raccorre ciò che rende agli uomini molte cose aggradevoli, le quali sembra che in se stesse abbian nulla che sia capace di dilettarli, e piacere a loro. Imperciocchè vi prendon diletto, perchè l'idea di se a se stessi si rappresenta maggiore del solito, per qualche vana circostanza che se le accoppia.

Godiamo in ragionar de' pericoli scorsi, perchè su tali accidenti ci fabbrichiamo un'idea, la quale rappresenta noi a noi stessi, o come prudenti, o come favoriti particolarmente da Dio. Godiamo in ragionar delle

ma-

malattie di cui ſiamo guariti, perchè noi ci rappreſentiamo a noi ſteſſi, come aſſai vigoroſi per reſiſtere a gran mali.

Diſideriamo eſſer ſuperiori in tutte le coſe, anche ne' giuochi di fortuna, ne' quali non concorre l'ingegno nè la deſtrezza, anche allorchè non giochiamo per guadagnare; perchè all'idea di noi ſteſſi vogliamo accoppiar quella di felici. Ci pare, che la fortuna abbia fatto ſcelta di noi, e favorendoci abbia riguardato al noſtro merito. Conſideriamo eziandio queſta felicità preteſa, come una qualità permanente la quale ci dia il diritto, di ſperar in avvenire lo ſteſſo ſucceſſo. E perciò i giuocatori giuocano più toſto con gli uni, che con gli altri: il che è molto ridicolo. Imperocchè può ben dirſi, che un uomo è ſtato felice ſino a un certo momento: ma per l'avvenire non v' è probabilità maggiore, che egli abbia ad eſſerlo, di quello che coloro i quali ſono ſtati i più sfortunati.

Laonde l'animo di coloro, che amano ſolamente il mondo, altri oggetti veramente non riguardano, fuorchè vani fantaſmi, i quali miſerabilmente li acciecano, e li rendono inſenſati. Quegli ſteſſi, che vengono ſtimati più ſaggj, paſconſi egualmente che gli altri di ſole illuſioni e di ſogni: Solamente chi alle coſe eterne indirizza la ſua vita e le ſue azioni, può dirſi che ſiaſi propoſto un oggetto ſodo, reale, e ſuſſiſtente. Tanto è vero, che ogni altro ſol ama le vanità e'l niente, e corre dietro alla falſità e alle menzogne.

CA-

CAPITOLO XI.

Di un' altra cagion della confusione de' nostri pensieri e discorsi cioè che gli attacchiamo alle parole.

ABbiam già detto, che la neceſſità d' uſar ſegni eſteriori per farci intendere, fa che in guiſa uniamo alle parole le noſtre idee, che frequentemente più delle coſe conſideriamo le parole. E queſta ſi è una delle cagion più ordinarie della confuſione de' noſtri penſieri e de' noſtri ragionamenti.

Imperciocchè biſogna oſſervare, che quantunque gli uomini ſpeſſe volte abbiano idee differenti d' una medeſima coſa, ſervonſi tuttavia de' medeſimi termini per eſprimerle. L' idea, per eſempio, che un filoſofo pagano ha della virtù, è differente da quella, che ne ha un teologo. E pure ciaſcheduno eſprime la ſua idea con la ſteſſa parola di virtù.

In oltre gli uomini ſteſſi in differenti età hanno conſiderato le medeſime coſe in maniere differentiſſime. Nientedimeno ſempre le hanno tutte accoppiate a un medeſimo nome. Il che fa, che pronunziandolo eglino, o udendolo a pronunziare, ſi confondono facilmente, or pigliandolo ſecondo un' idea, ed or ſecondo un' altra. Per eſempio avendo conoſciuto l'uomo, eſſere in ſe qualche coſa, qualunque ella foſſe, la quale cagionava il ſuo nodrire e creſcere, la chiamò *Anima*; e ſteſe queſta idea a ciò che c' è di ſimile, non ſolo negli animali, ma eziandio nelle piante. Avendo di più oſſervato che egli penſava, chiamò parimenti, *Anima*, ciò che era in ſe il principio del penſiero. Queſta ſomiglianza di nome ha fatto che ſi prendeſſe per una medeſima coſa, e ciò che penſava, e ciò che faceva che il corpo ſi nodriſſe e creſceſſe. Così parimenti ſi è ſteſa la parola, *vita* a ſignificare ciò, che e negli animali cagio-

giona le lor operazioni, e in noi i nostri pensieri; benchè queste sieno cose totalmente diverse.

V' ha eziandio molto di equivoco nelle parole, *Senso*, o *Sentimento*, anche allorchè prendonsi queste parole solamente pe' cinque sentimenti del corpo. Imperocchè succedono per l'ordinario tre cose in noi, quando usiamo i nostri sensi, come quando vediamo qualche cosa. Primieramente s' imprimono certi movimenti negli organi corporei, cioè nell'occhio, e nel cervello. Secondariamente questi movimenti danno occasione alla nostr'anima di concepir qualche cosa; come il moto impresso nel nostr' occhio dal riflesso del lume nelle gocciole della pioggia, fa che ella abbia le idee del color rosso, dell'azzurro, e del giallo. In terzo luogo v'è il giudizio, che noi formiamo di ciò, cui vediamo; come per esempio dell'iride, alla quale si attribuiscon da noi questi colori, e la quale si concepisce d' una certa grandezza, d'una certa figura, e d'una certa distanza. Di queste tre cose solo la prima è nel nostro corpo. Le due altre sono solamente nella nostr'anima, ancorchè con l'occasione di ciò che succede nel nostro corpo. E ciò non ostante queste tre cose, così differenti come sono, tutte le comprendiamo sotto un medesimo nome di *senso*, o di *sentimento*; cioè di *vista*, di *udito*, ec. Perchè quando si dice, che l'occhio vede, ode l'orecchio, ciò non può intendersi, se non in quanto all'organo corporeo: essendo evidente, che l'occhio non ha cognizione alcuna degli oggetti che se gli affacciano, nè a lui s'appartiene il formarne i giudizj. Si suol dire per lo contrario, che noi non abbiamo veduto una persona, la quale s'è fatta incontro a noi allorchè noi non v' abbiam fatto riflesso. Allora dunque pigliasi la parola, *vedere*, per lo pensiero, il quale formasi nell' anima nostra dopo di ciò, che succede nel nostr' occhio e nel nostro cervello. E prendendosi in tal significato, la parola, *vedere*, l'anima sola è quella, che vede, e

non

non il corpo, come lo asserì Platone, e Cicerone dopo di esso con queste parole. *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore; sed, ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta & patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatæ. Itaque sæpe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus nec audimus: ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi.* Finalmente piglians queste parole, senso, vista, udito, ec. per l'ultima di queste tre cose, cioè pe' giudizj, i quali dopo forma la nostr'anima, da' concepimenti, i quali ha ella avuti con l'occasion di ciò che accade negli organi corporali, come quando diciamo, che i sensi s'ingannano, come quando veggiamo incurvato un bastone sott'acqua, o quando ci apparisce il sole con due piedi di diametro. Imperciocchè certa cosa è, che non può esservi errore o falsità, nè in ciò che accade negli organi del corpo, nè nel puro concepimento della nostra mente, il quale è una semplice apprensione: ma che tutto l'errore nasce, perchè noi mal giudichiamo, conchiudendo per esempio, che il sole abbia due soli piedi di diametro, conciossiachè la sua gran distanza fa, che se ne formi nel fondo del nostr'occhio un'immagine quasichè della stessa grandezza di quella, che vi formerebbe un oggetto di due piedi in una certa distanza più porporzionata alla nostra maniera ordinaria di vedere. Ma perchè noi abbiam fatto questo giudizio fin dalla nostra infanzia, e vi ci siamo così assuefatti, che lo facciamo nello stesso momento che veggiamo il sole, senza quasi riflettervi; però noi lo attribuiamo alla vista, e diciamo che veggiamo gli oggetti piccoli o grandi, conforme ci son più da lontano, o più da presso: quantunque e' sia il nostro spirito, e non il nostro occhio, quello che giudica della lor piccolezza e grandezza.

Tut-

Tutti i linguaggj son pieni d'un'infinità di parole di tal fatta, le quali avendo un solo suono, tuttavolta significan idee del tutto diverse.

Ma è da osservare, che quando un nome equivoco significa due cose, le quali non hanno relazion veruna fra di se, e le quali gli uomini mai non le hanno confuse ne' loro pensieri, egli è quasi impossibile, che allora noi c'inganniamo, e che siaci cagion di errore. Onde nessuno il quale abbia lume di ragione, rimarrassi ingannato dall' equivoco della parola, *Montone*, se ella significhi, o un animale o un segno del zodiaco. Ma quando l'equivoco è nato dall'errore stesso degli uomini, i quali per loro trascuratezza hanno confuso idee differenti, come nelle parole, *Anima*, lo sgannarli è malagevole; imperciocchè si suppone, che coloro, i quali si son serviti i primi di tali vocaboli, gli abbiano bene intesi. Laonde basta sovente a noi il pronunziarli, senza mai esaminare, se l' idea che ne abbiamo, sia chiara e distinta. Anzi giungiamo talvolta ad attribuire ad una cosa, la quale noi nominiamo con lo stesso vocabolo, ciò che non conviene se non a idee di cose incompatibili con quella; senza avvederci, che ciò nasce, perchè abbiam noi confuso due cose differenti in un medesimo nome.

CAPITOLO XII.

Del rimedio alla confusione, che nasce ne' nostri pensieri e discorsi; della confusion delle parole; della necessità e utilità di definir le parole, delle quali noi ci serviamo; e della differenza tra la definizion delle cose, e quella delle parole.

IL miglior mezzo per non incorrere nella confusion delle parole, che incontransi ne' linguaggj comuni, si è il formare un nuovo linguaggio, e nuove parole, le quali sienò unite a quelle sole idee le quali vogliamo noi, che rappresentino. Ma a questo effetto non è già necessario il formar voci nuove, potendoci noi servir di quelle, che già sono in uso; considerandole, come se non avessero significato veruno, per dar loro quello che vogliamo noi che elle abbiano; e spiegandoci con altre parole semplici, e niente equivoche a qual idea vogliamo noi applicarle. Volendo io per essempio provar, che la nostr' anima è immortale, la parola, *Anima*, essendo equivoca, come si è dimostrato, produrrà facilmente della confusione in ciò che io debbo dire. Onde per isfuggirla io considererò questa parola, come s' ella fusse una voce finora di niun significato, e unicamente l' applicherò a quella cosa che è in noi il principio del pensare, dicendo; *Io chiamo anima ciò, che in noi è il principio del pensiero.*

E questa è quella, che chiamasi Definiziòn di parole, *definitio nominis*, della quale sì utilmente servonsi i geometri; e la quale deesi ben distinguere da quella, che vien chiamata Definizion della cosa, *definitio rei*.

Imperocchè nella definiziòn della cosa, quale si è questa: *L'uomo è un animal ragionevole*; *Il tempo è la misura del moto*; lasciasi al termine definito, *Uomo* o *Tempo*,

po, la ſua idea ordinaria, in cui pretendeſi, che ſi contengano queſte altre idee, *Animal ragionevole*, o *Miſura del moto*. Ma all'incontro nella definizion della parola, come abbiamo detto, riguardaſi la voce, e dipoi ella ſi determina ad eſſere il ſegno d'un'idea, la quale vien manifeſtata con altre parole.

Ci biſogna altresì guardare di non confonder la definizion della parola di cui parliamo qui, con quella di cui parlano alcuni filoſofi, e per la quale intendono l'interpretazion d'una parola, ſecondo il ſuo ſignificato uſato, o ſecondo la ſua etimologia. Di queſta noi parleremo altrove. Qui per lo contrario rimiraſi all'uſo particolare di chi definiſce una parola, la quale egli vuole che ſi prenda in quel ſenſo che eſſo le dà, acciocchè bene ſi concepiſca il ſuo penſiero, ſenza curarſi, ſe gli altri l'abbiano preſa nel medeſimo ſenſo o no.

Quindi in primo luogo ne ſegue, che le definizioni delle parole ſon arbitrarie, ma quelle delle coſe non già. Ciaſchedun ſuono eſſendo per ſe ſteſſo e per ſua natura indifferente a ſignificare ogni ſorta d'idee, a me ſarà permeſſo, per uſo mio proprio, determinare un ſuono a ſignificar preciſamente una coſa particolare, ſenza meſcolarvene alcun'altra, purchè di ciò io ne renda gli altri avvertiti. Ma inquanto alla definizion delle coſe, la faccenda non va del pari. Imperciocchè non dipende dall'arbitrio degli uomini, che l'idee comprendano ciò che eſſi vorrebbono: onde ſe in una definizione noi attribuiſſimo a queſte idee qualche coſa che elle non comprendono, neceſſariamente noi caderemmo in errore.

E per addurre un eſempio, ſe, ſpogliando io la parola, *Paralellogrammo*, d'ogni ſignificato, la piglio per ſignificare un triangolo, ciò mi è permeſſo, nè vi commetto errore alcuno; purchè ſempre io la prenda in tal ſenſo. E allora potrò aſſerire, che un paralellogrammo ha tre angoli uguali a due retti. Ma ſe laſciando a

que-

questa parola il suo significato, e l'idea sua ordinaria, che è di significare una figura, i cui lati son paralelli, io dicessi, il paralellogrammo essere una figura di tre linee; perchè questa allor sarebbe una definizion di cosa, che saria falsissima; essendo impossibile, che una figura di tre linee abbia i suoi lati paralelli.

Secondariamente ne segue, che le definizioni delle parole non posson metterſi in disputa, per questa stessa ragione, perchè son arbitrarie. Perchè voi non potete negare, che un uomo non abbia dato ad un suono il significato, che dato gli ha; che abbia il suono questo significato nell' uso di questo uomo, dopo avervene egli avvertito. Ma in quanto alle definizioni delle cose, si ha spesso il diritto di venirne a contrasto; perchè posson elleno esser false, come lo abbiamo dimostrato.

Ne segue in terzo luogo, che niuna definizion di nome potendo essere messa in disputa, tutte posson prendersi per principj. Ma per l'opposto le definizioni delle cose in niun modo posson esser prese per principj; e sono vere proposizioni, che posson negarsi da coloro che vi troveranno qualche oscurità: e conseguentemente hanno bisogno di prova, come ogni altra proposizione; nè mai deggion supporsi, se non in caso che elle per se stesse fosſero così chiare, come gli assiomi.

Tutta volta ciò che dicemmo, la definizion della parola potersi pigliar per principio, ha bisogno di spiegazione. Imperciocchè ciò solamente è vero, perchè non può negarsi, che l'idea, la quale con essa viene ad esprimersi, non possa chiamarsi con quella parola che le vien assegnata. Ma perciò non deesi in[illegible]re conchiudere, che l'idea espressa con la medesima parola, siasi qualche cosa di reale. Posso io per esempio definire la parola, *Chimera*, dicendo, io chiamo chimera ciò che implica contraddizione. Ma quindi mai non ne seguirà, che la chimera sia qualche cosa. Parimenti se un filosofo mi

mi dice; Gravità io chiamo quel principio intrinseco, il quale fa cadere un sasso senza esserne sospinto; io non mi opporrò a cotal definizione; anzi volontariamente l'ammetterò, perchè mi dà ad intendere ciò che esso vuol dire. Ma poi gli negherò, esser qualche cosa di reale ciò, che esso intende con la parola di gravità: non essendo assolutamente ne' sassi un tal principio.

Ho voluto spiegar ciò alquanto diffusamente, per due grandi abusi, che si commettono nella filosofia comune. Il primo si è, di confonder la definizion delle cose con quella delle parole, e d'attribuire a quella ciò, che a questa solamente conviene. Perchè avendo fatto certuni a lor capriccio cento definizioni, non di parole, ma di cose, le quali son falsissime, e niente affatto spiegano la vera natura delle cose, nè dell'idee che naturalmente ne abbiamo; vogliono poscia, che si considerin le stesse definizioni come principj, a' quali nessuno può contraddire; e se alcuno le niega, come son da negare, pretendono, che con essi non si possa disputare.

Il secondo abuso si è, che non usando eglino quasi mai le definizioni delle parole per levarne l'oscurità, e per accoppiarle a idee chiaramente espresse, le lasciano nella lor confusione; donde avviene, che la maggior parte delle loro dispute son pure contese di parole. Anzi per l'ordinario si servono di ciò, che v'è di chiaro e di vero nelle loro idee confuse; per istabilir ciò che elle hanno di oscuro e di falso: il che facilmente sarebbesi levato, quando si fossero definiti i nomi. Così i filosofi comunemente si persuadono, che non v'abbia cosa al mondo più chiara di queste, che il fuoco sia caldo, che una pietra sia grave; cosicchè siasi una follia il negarlo. E veramente il persuaderanno a qualsisia, finchè non se ne saranno definiti i nomi. Ma definiti che sieno, facilmente si scorgerà, se è chiaro od oscuro ciò che ver-

rà ad essi negato. Perchè bisognerà interrogarli, che cosa intendano per la parola, caldo, e per la parola, grave. Imperciocchè se risponderanno, che per la parola, caldo, intendono solamente ciò, che è atto a cagionare in noi il senso del calore, e per la parola, grave, ciò, che cade, non venendo sostenuto, con ragione dicono, che bisogna essere irragionevole, per negare, che 'l fuoco sia caldo; e grave una pietra. Ma se per caldo intendono; che egli abbia una qualità somigliante a quella, che noi c'immaginiamo; quando sentiamo del caldo in noi; e se per gravità intendono, che abbiavi un principio intrinseco, che sforzi la pietra a gire verso il centro, senza venirvene sospinta da chi che sia: allora sarà facile il mostrare ad essi; che non si niega una cosa chiara; ma una oscurissima, per non dire falsissima, quando si niega, in questo senso esser caldo il fuoco, e grave una pietra: Imperciocchè bensì è chiaro, che 'l fuoco ci fa avere il sentimento del caldo mediante l'impressione, che fa nel nostro corpo. Ma in niun modo è chiaro, che il fuoco in se abbia nulla di simile a ciò che sentiamo noi, quando gli siamo vicini. Parimenti è chiaro, che una pietra non sostenuta discende: ma non già, che da se stessa discende; senza esserne sospinta.

Eccovi dunque la grand'utilità della definizion delle parole; cioè di far chiaramente comprender ciò di che si tratta, affin di non contrastare inutilmente di parole, le quali chi le intende in una foggia, e chi in un' altra; come anche avviene tratto tratto negli ordinarj discorsi.

Ma oltre a questa utilità, ce n'è ancora un'altra; cioè che non puossi aver sovente un' idea distinta d'una cosa, se non impiegandovi molte parole per significarla. Sarebbe però importuno, principalmente ne' libri delle scienze, ripeter sempre questa gran moltitudine di parole. Sicchè essendosi con tutte queste parole fatto

com-

comprendere la coſa, poſcia l'idea che ſe n'è conceputa, s'attacca ad una ſola parola, la quale così tiene il luogo di tutte l'altre. Eſſendoſi per eſempio compreſo, eſſerci de' numeri diviſibili ugualmente in due, per non ripetere ſpeſſo tutti queſti termini, a queſta proprietà ſi dà il ſuo nome, dicendo: Io chiamo numero pari, ogni numero, che è diviſibile ugualmente in due. Ciò dà a conoſcere, che ogni qual fiata s'adopera tal nome definito, deeſi mentalmente ſoſtituire la definizione in ſua vece, e averla così preſente, come ſe ſi diceſſe per eſempio: Il numero pari intendeſi pr[illegible]mente eſſer queſto, il quale in due ugualmente ſi può d[illegible]re. E queſte due coſe deggion eſſere talmente nel penſiero unite e inſeparabili, che ogni qual volta il diſcorſo ne eſprime l'una, l'intelletto immediatamente v'uniſca l'altra. Perchè que' che definiſcono i termini con tanto di accuratezza, come fanno i geometri, il fanno per accorciare il diſcorſo, e con frequenti circonlocuzioni, per non renderſi nojoſi: *Ne aſſidue circumloquendo moras faciamus*, come dice Santo Agoſtino: ma nol fanno per accorciar l'idee delle coſe, delle quali diſcorrono. Imperciocchè pretendono, che l'intelletto interamente ſuppliſca a' termini che ſono brievi, e i quali ſolo adoprano per iſcanſare quell'imbarazzo che recherebbe la moltitudine delle parole.

CAPITOLO XIII.

Oſſervazioni rilevanti circa la Definizion delle parole.

DOpo avere ſpiegato, che coſa ſieno le definizioni delle parole, e quanto elle ſien utili e neceſſarie, fa d'uopo il farvi alcune oſſervazioni circa la maniera di ſervircene, affinchè non ce n'abuſiamo.

La prima oſſervazione ſi è, che non dobbiamo pigliare a definir ogni parola; perchè il far ciò ſovente ſareb-

be inutile, ed anche impoſſibile. Sarebbe ſovente, dico, inutile il definir certe parole; perchè quando l'idea che hanno gli uomini di qualche coſa, è diſtinta, e chiunque intende un linguaggio, forma la ſteſſa idea, udendo a pronunziare una parola, ſarebbe inutile il definirla; conciosſiacchè ſi ha di già il fine della definizione, che è, che la parola ſia unita a un'idea chiara e diſtinta. E ciò avvien nelle coſe molto ſemplici, delle quali tutti gli uomini naturalmente hanno una ſteſſa idea; coſicchè le parole onde ella vien ſignificata, ſono inteſe ugualmente da chiunque le adopera; ovvero ſe v' è meſcolato qualche coſa di oſcuro, tuttavia la loro principal attenzione ſempre rimira ciò, che v'è di chiaro: laonde chi ſe ne ſerve per ſignificare un'idea, che è chiara, non può temere di non eſſerne inteſo. Tali ſono le parole di *Ente*, *Penſiero*, *Eſtenſione*, *Ugualità*, *Durazione* o *Tempo*, e altre di queſta ſorta. Imperciocchè ancorchè alcuni oſcurino l'idea del tempo con varie propoſizioni le quali ne formano, e chiaman definizioni; cioè che il tempo è la miſura del moto ſecondo l'anteriorità e la poſteriorità: nientedimeno non riflettono a queſta definizione, allorchè odono a favellar del tempo, e ſol ciò concepiſcono, che ſon ſoliti concepirne tutti gli altri. Laonde i dotti egl' ignoranti intendono la medeſima coſa, e con la medeſima facilità, quando ſi dice a loro, che un cavallo ſpende meno di tempo in fare un miglio, di quello che una teſtuggine.

In oltre ſarebbe impoſſibile il definire ogni parola. Imperciocchè per definirla, deggionſi neceſſariamente pigliare altre parole, le quali ſignifichin l' idea alla quale ſi vuol accoppiare la medeſima: e ſe voleſſimo eziandio definir le parole che abbiamo uſato per la ſua ſpiegazione, avremmo noi biſogno d'altre parole; e così in infinito. Ci biſogna dunque ſtare a certi termini primarj, i quali non ſi definiſcono. Pertanto ugualmente e' ſi meriterebbe biaſimo, e l' uſo troppo ſcarſo, e lo ſmoderato del definire; mercecchè con l' uno e con l' altro caderemmo

mo noi nella confusione, la quale vogliamo sfuggire.

La seconda osservazione si è, che non debbonsi mutar le definizioni già ricevute, quando non vi si trova in che dannarle. Perchè è più facile sempre il far intendere il significato d'una parola, la quale dall'uso è già renduta comune, o almeno la quale gli uomini dotti hanno unita a una idea; di quello che unirla ad una nuova idea, distaccandola dalla sua prima e consueta. Pertanto sarebbe male il cangiar le definizioni ammesse da' Matematici, salvo se alcuna ve ne fosse d'oscura, e l'idea della quale non ne venisse espresse con tutta la necessaria chiarezza; come forse in Euclide son le definizioni dell'angolo, e della proporzione.

La terza osservazione si è, che quando abbiamo a definire una parola, dobbiamo, quanto mai è possibile, accomodarci all'uso, e non darle un significato del tutto lontano dal suo consueto; e molto meno un significato contrario alla sua etimologia; dicendo per esempio: Io chiamo parallelogrammo una figura terminata da tre linee: ma dobbiamo per lo più contentarsi di spogliare dell'uno de' loro significati quelle parole, che ne hanno due, per appigliarci solamente all'altro. Così per esempio la parola, Calore, significando nell'uso comune, e 'l sentimento che noi ne abbiamo, e una qualità, che immaginiamo essere nel fuoco in tutto simile a quello che sentiamo in noi stessi; per isfuggire tal ambiguità, posso servirmi del nome di calore, applicandolo all'una di queste idee, e separandolo dall'altra; e dire: Io chiamo calore il sentimento, che ho quando mi accosto al fuoco: dando alla cagione di tal sentimento, o un altro nome, cioè di ardore; o dandole questo medesimo nome con qualche giunta, che lo determini, e lo distingua dal calore preso per sentimento; come sarebbe a dire, *calor virtuale*.

La ragion di questa osservazione si è, perchè avendo gli uomini una volta congiunta un' idea a un nome, non così facilmente da esse ve la disgiungono; onde di conti-

novo ritornando loro a memoria l'antica idea, agevolmente obblian la nuova che volete voi dare allo stesso nome, nel definirlo. Sicchè sarebbe più facile, avvezzarli a una parola la quale niente affatto significasse, come chi dicesse; Io chiamo Bara una figura terminata da tre linee, di quello che usarli a spogliare la parola, Paralellogrammo, dell' idea d'una figura i cui latti opposti son paralelli, per farle significare una figura, i lati delle quali non posson essere paralelli.

In questo difetto son caduti i chimici tutti, i quali senza utile veruno si son compiaciuti di cangiare il nome alla maggior parte delle cose che trattano, e di dare alle stesse nomi che già significan altre cose, e che niuna vera relazione hanno alle nuove idee, alle quali vengon congiunti. Il che anche porge ad alcuni il motivo di far ragionamenti ridicoli, qual è quello di colui, che immaginandosi, che la peste fusse un mal saturnino, pretendeva, che sarebbon guariti gli appestati, quando si attaccassero al collo un pezzo di piombo, da' chimici chiamato *Saturno*, sul'l quale si fosse scolpito in giorno di sabato, Saturno anch'esso nominato, la figura, di cui servonsi gli astronomi, per significare quel pianeta. Quasichè le relazioni arbitrarie tra'l piombo e'l pianeta saturno, e tra questo stesso pianeta e'l giorno di sabato, e'l picciolo carattere con che s'esprime, potessero aver effetti reali, e veramente guarire da malattie.

Ma ciò che c' è di più intollerabile nel linguaggio de' chimici, si è il profanar che fanno de' più sacrosanti misteri della nostra Religione, per velarne i lor pretesi segreti, e l'esser giunti a tal segno d'impietà, che applichino che che disse la Scritura de' veri Cristiani, che sono il *Genere eletto*, il *Sacerdozio regale*, la *Gente santa*, il *Popolo acquistato di Dio*, *chiamato da esso dalle tenebre all'ammirabil suo lume*, alla chimerica *confraternità della Rosea Croce*, che presso di loro son que' saggi, che sono

no giunti all'immortalità beata, col trovare il modo, meditante la pietra filosofica, di fissar l'anima nel corpo suo; conciossiacosachè, com'essi dicono, non c'è corpo più fisso e più incorruttibile dell'oro. Posson vedersi queste sciocchezze, e molte altre simili nell'Esame, che ne fa Pier Gassendi della Filosofia del Fludde, dove dassi a conoscere, che non v'ha caratteri più chiari di menti malsane, che quelli di sì fatti scrittori enimmatici, i quali vanno immaginandosi, che i pensieri più sciocchi, per non dire i più falsi e i più empj verran giudicati essere grandi misteri, essendo vestiti delle maniere d'un parlare niente intelligibile all'universale degli uomini.

CAPITOLO XIV.

D'un'altra sorta di Definizioni di parole, con le quali spiegasi ciò che esse significano nell'uso comune degli uomini.

CIò tutto, che abbiam detto delle definizion delle parole, deesi intender di quelle, con le quali definiam le parole che adoperiamo noi in particolare; il che le rende libere ed arbitrarie; imperciocchè a ciascheduno è permesso di servirsi di qual vocabolo gli piace, per esprimere le sue idee; purchè esso ne renda gli altri avvertiti. Ma come gli uomini sono solamente padroni del loro linguaggio, e non dell'altrui, ognuno ha bensì il diritto di fare un dizionario per se; ma non ha il diritto di farlo per gli altri, nè di spiegar l'altrui parole con que' significati i quali essi non hanno affissi alle medesime. E però quando non s'ha pensiero di dare a conoscere semplicemente, in qual senso piglisi una parola; ma si pretende di spiegare il senso comune, in tal caso le definizioni in nissun modo son arbitrarie; ma son obbligate, e astrette a rappresentare, non la veri-

tà delle cose, ma la verità dell'uso, e deggionsi giudicar false, quando veramente non esprimono quest'uso, cioè a dire quando non uniscono alle voci quell'idee medesime, le quali vi sono state unite da coloro che ordinariamente le adoprano. E ciò dimostra eziandio, che queste definizioni posson esser messe in disputa, perchè tuttodì si disputa del significato, che dall'uso vien dato a' termini.

Ma ancorchè sembri, che s'appartengono a'gramatici queste definizion di parole; perchè di queste si compongono i vocabolarj, i quali altro non sono, che spiegazion dell' idee, che gli uomini si son convenuti di legare à certe voci; nulladimeno posson farsi su tal proposito molti riflessi importantissimi per l'esatezza de'giudizj.

Il primo, il quale serve di fondamento agli altri, si è, che gli uomini spesso non consideran tutto il significato, che hanno le parole; cioè a dire che le parole significan sovente più che non pare; e che quando se ne vuole spiegare il significato, non rappresentano tutta intera l'idea, che imprimono nelle menti altrui.

Imperocchè il significare d'una voce, o pronunziata o scritta, altro non è, che risvegliare un'idea, nel giugnere che fa a'nostri orecchi, o a'nostri occhi. Ma spesso avviene, che una parola oltre alla principal idea, la quale vien risguardata come il proprio suo significato, eccita molte altre idee, che posson chiamarsi accessorie, alle quali non poniamo mente, quando ne riceviamo l' impressione. Dicesi per esempio ad una persona: *Voi ne mentiste*. Se si risguarda il solo principal significato di questa espressione, egli è il medesimo, che dirle: *Voi sapete il contrario di ciò che dite*. Ma oltre a questo principal significato, queste parole portan seco nell'uso un' idea di sprezzo, e d'oltraggio, e fan credere, che chi le pronunzia, non si cura di farci ingiuria, il che le rende ingiuriose ed offensive.

Talvolta queste idee necessarie non sono affisse alla pa-

parola da un uso comune, ma solamente dall'uso di chi se ne serve. E tali propriamente son quelle, che son eccitate dal tuono della voce, dall'aria del viso, da' gesti, e dagli altri segni naturali, i quali accoppiano alle nostre parole un'infinità d'idee, che variano, mutano, sminuiscono, aumentano il significato, coll'unirvi l'immagine de' movimenti, giudizj, e oppinioni di chi parla.

Laonde se colui, che diceva, doversi pigliar la misura del tuono della sua voce dagli orecchi de' suoi uditori; voleva dire, che bisognava parlare tant'alto, quanto bastava per farsi intendere, ignorava una parte dell'uso della voce; il tuono sovente significando tanto quanto le stesse parole. Ci è voce per insegnare, voce per adulare, voce per riprendere. Spesso si vuole, non solamente che ella giunga agli orecchi di quello a cui si parla, ma che li tocchi, e li percuota; e a nissun piacerebbe, che mentre sgridasse un suo servo alquanto ad alta voce, questi gli rispondesse: *Signore parlate più piano, io ben v'intendo*. Imperciocchè il tuono fa una parte della riprensione, ed è necessario per formar nello spirito quell'idea, che vi si vuol imprimere.

Ma qualche fiata queste idee accessorie son affisse alle parole stesse, perchè si eccitan da chiunque le pronunzia. E ciò fa, che tra l'espressioni le quali sembrano significare una medesima cosa, altre son ingiuriose, altre dolci, altre modeste, altre sfacciate, altre oneste, ed altre disoneste; perchè oltre a quest' idea principale nella quale convengono, gli uomini v'hanno affisso altre idee, le quali son la cagione di tal varietà.

Questa osservazione può servire a discoprir un'assai comune ingiustizia di coloro che si querelano de' rimproveri fatti a se, cangiando i sostantivi in addiettivi, sicchè se vengono accusati d'ignoranza, o d'impostura, dicono d'essere stati chiamati ignoranti, o impostori; e ciò senza ragione, non significando il medesimo queste paro-

role. Imperciocchè i nomi addiettivi, ignorante e impostore, oltre al significare che fanno il difetto, racchiudono ancora un'idea di disspregio, la dove i sostantivi, ignoranza, e impostura significan la cosa, qual si è, non innasprendola o addolcendola. Potrebbe trovarsene dell' altre, le quali significassero la medesima cosa in una maniera, la quale in oltre contenesse un' idea di raddolcimento, e testificasse il disiderio, che s'ha di non oltraggiar quello a cui si san tai rimproveri. E tali maniere scelgono le persone savie e moderate, ogni qualvolta da qualche ragion particolare non sieno indotti a operare con più di forza.

E quindi può pigliarsi la differenza, che c'è tra lo stile semplice, e'l figurato; e perchè un pensiero ci apparisce assai più efficace, quando s'esprime con una figura, che quando contiensi in un'espressione affatto semplice. Imperciocchè l'espression figurate oltre alla cosa principale, significan il movimento e la passion di chi parla, e imprimono l'una e l'altra idea nella mente; la dove un'espression che sia semplice, ne dipinge la verità del tutto ignuda.

Se per esempio questo mezzo verso di Virgilio; *Usque adeone mori miserum est!* fusse semplicemente in tal guisa espresso, e senza figura; *Non est usque adeo mori miserum*: avrebbe senza dubbio assai meno di forza; la prima espressione significando via più che la seconda. Imperocchè non esprime ella solamente questo pensiero, che la morte non è un sì gran male, come si stima; ma di vantaggio rappresenta l'idea d'un uomo che l'affronta senza spavento: immagine assai più viva che lo stesso pensiero al quale va congiunta. Onde non è maraviglia, s'ella commuove di più; perchè l'anima per via delle immagini vien istruita delle verità, e l'immagine de' movimenti son quelle sole, che la commuovono.

Si vis me flere, dolendum est Primum ipsi tibi.

Ma come lo stile figurato per l'ordinario con le cose signi-

significa quelle passioni le quali noi proviamo, nel concepirle e discorrerne; indi possiam giudicare, come abbiamo a servircene, e in quali materie. Ognun vede, quanto e' sarebbe ridicolo il servirsene in materie puramente speculative, che si risguardano con occhio tranquillo, e non producono alcun moto in noi. Imperciocchè con le figure esprimendosi i movimenti della nostr' anima, l'adoprar quelle in suggetti ne'quali l'anima punto non si commuove, sarà un eccitar movimenti contro natura, e quasi di convulsione. E però grande è la sciocchezza di certi predicatori, i quali in ogni cosa indifferentemente esclamano, e non meno dibattonsi ne'ragionamenti filosofici, che nelle verità più gravi e più necessarie per la salute.

Per l'opposito quando la materia che trattasi, è tale che ragionevolmente ci debba commuovere, e' sarebbe un difetto, il parlarne in una maniera secca, fredda, e senza moto; essendo un difetto il non commuoverci dove conviene.

Laonde le verità divine non venendo semplicemente proposte per esser conosciute, ma molto più per essere amate, riverite, e adorate; senza dubbio il dire nobile, sublime, e figurato, con cui le hanno trattate i Santi Padri, è a loro vie più proporzionato, che il semplice e senza figure, come quello degli Scolastici. Avvegnachè quello non tanto c'insegna queste verità, quanto eziandio ci rappresenta i sentimenti d'amore e di venerazione co'quali i Padri ne hanno favellato; e però mostrando al nostro spirito l'immagine di questa santa disposizione, può molto contribuire a imprimercene una simile. La dove lo stile scolastico contenendo le sole idee della verità del tutto ignuda, è men capace di produrre nell'anima i movimenti del rispetto e dell'amore dovuto alle verità cristiane. Il che lo rende in questo proposito non solo men utile, ma eziandio men dilettevole, godendo più l'anima, quando serve agli affet-

affetti, che quando acquista delle cognizioni.

Quindi ancora può sciorsi quella famosa quistione tra gli antichi filosofi, se v'abbia parole disoneste; e posson confutarsi le ragioni degli Stoici, i quali insegnavano, potersi usar senza riguardo l'espressioni stimate sconce ed oscene.

Pretendono, dice Cicerone in una lettera sopra d'un tal proposito, che niuna parola sia brutta e sconvenevole. Perchè (dicono) o la disonestà è nelle cose stesse, o nelle parole. Nelle cose non già, perchè permettesi l'esprimerle con altre parole, le quali non sono stimate disoneste. Nè pure nelle parole considerate come suoni; perchè sovente avviene, come Cicerone il dimostra, che un medesimo suono significa varie cose, e riputandosi osceno in un significato, non si reputa in un altro.

Ma tutto ciò è una vana sottigliezza, nata dal non aver que' filosofi ben considerato quest'idee accessorie, le quali unisce l'intelletto all'idee principali delle cose; Imperciocchè se accade, che una medesima cosa può esprimersi onestamente con un suono, disonestamente con un altro; la ragione si è, perchè l'un de' suoni v'accoppia qualche altra idea, che ne cuopre l'infamia; ma l'altro per lo contrario la dipinge allo spirito in una maniera sconvenevole. Così le parole d'adulterio, d'incesto, di peccato abbominevole non sono turpi, quantunque rappresentino azioni turpissime; perchè le rappresentan coperte d'un velo di orrore, che la fa riguardar come colpe: talchè queste parole significan più tosto la colpa delle azioni, che le azioni stesse. Ma ci sono certe parole, che le esprimono senza imprimerne dell'orrore, e più tosto come cose compiacenti, che come colpevoli, unendole nel tempo stesso a un' idea di dissolutezza e di sfacciataggine. E queste son le parole, che chiamansi sconce e disoneste.

Lo stesso dicesi di certe circonlocuzioni, con che onesta-

ſtamente eſprimonſi azioni, le quali benchè lecite, hanno in ſe un non ſo che della corruzion della natura. Imperocchè queſte circonlocuzioni ſon veramente oneſte, eſprimendo, non ſolamente cotali coſe, ma eziandio la diſpoſizione di chi ne diſcorre: conciossiachè e' teſtifica col ſuo ritegno, di rimirarle con pena, e di coprirle quanto mai può, e agli altri e a ſe ſteſſo. La dove chi altrimenti ne diſcorreſſe, moſtrerebbe di pigliarſi diletto in rimirar tali oggetti; e tal diletto eſſendo turpe, non è maraviglia, che tali parole le quali imprimono queſta idea, vengan giudicate contrarie all' oneſtà.

Però talvolta una parola ſtimaſi oneſta in un tempo, e indecente in un altro. Il che obbligò i Dottori Ebrei a ſoſtituire in certi luoghi della Bibbia nel margine certe parole, da pronunziarſi da' leggitori, in vece di quelle delle quali la Scrittura ſi ſerve. La ragione di ciò ſi è, perchè tali parole quando ſe ne ſervirono i Profeti, non erano diſoneſte, eſſendo eſſe congiunte a qualche idea, che facea guardar quegli oggetti con ritegno e con roſſore. Ma dipoi eſſendone ſtata diſgiunta queſt' idea, e l' uſo avendovene congiunta un'altra indecente e immodeſta, ſon elle divenute oſcene. Onde per non portare alla mente un 'idea diſforme, vogliono i Rabbini, che vi ſi pronunzino altre parole, ſenza però cangiarne il teſto.

Onde un Autore, cui la profeſſion religioſa obbligava ad una modeſtia eſatta, ragionevolmente ripreſo, d' avere uſato una parola poco oneſta, per ſignificare un luogo infame, mal ſi difeſe col dire, che i Padri non s'eran fatto ſcrupolo di ſervirſi della parola, *Lupanar*; e che ſpeſſo leggonſi ne' loro ſcritti le parole, *Meretrix*, *Leno*, e altre ſimili, le quali non ſoffrirebbe la noſtra favella. Imperciocchè la libertà con che ſervironſi i Padri di tali parole doveagli far conoſcere, che a' loro tempi non iſtimavanſi diſoneſte: cioè a dire, che l' uſo

non

non vi aveva accoppiata quest'idea di sfacciataggine, che le rende indecenti. Sicchè a torto conchiudeva, che gli era lecito servirsi di quelle che stimansi disoneste nella sua favella; mentre in fatti elle non significano lo stesso, che significavan quelle, delle quali servironsi i Padri. Perchè oltre all' idea principale nella quale convengono, contengono eziandio l' immagine d' una rea inclinazione, e un non so che di licenzioso, e di sfrontato.

Essendo dunque sì considerabili quest' idee accessorie, e così variando i principali significati, sarebbe cosa giovevole, che chi scrive Dizionarj, con qualche carattere distinto avvertisse, quali per esemplo son le parole ingiuriose, quali le civili, le aspre, le oneste, le disoneste; o più tosto ne levasse via queste ultime del tutto; mettendo sempre più a conto l' ignorarle che 'l saperle.

CAPITOLO XV.

Dell' idee che l' intelletto aggiunge a quelle che precisamente per l' intelletto vengon significate.

SOtto 'l nome d' *idee accessorie* possiamo altresì comprendere un'altra sorta d' idee, che l' intelletto aggiugne, per una ragion particolare, al significato preciso de' termini. Avvegnachè spesso addiviene, che avendo egli conceputo questo significato preciso, corrispondente al termine, in esso non si ferma quand' egli è troppo confuso e troppo generale, ma prendendo più lontane le sue mire, piglia quindi occasione, di ancor considerare nell' oggetto rappresentato, altri attributi e altre facce, e così di conseguir l' idee più distinte.

Ciò principalmente succede ne' pronomi dimostrativi, quando in vece del nome proprio si adopera il neutro *hoc*, *ciò*: imperocchè egli è chiaro, che da *ciò* vien significato

cato *questa cosa*; e da *hoc* vien significato *hæc res*, *hoc negotium*. Or la parola *cosa*, *res*, denota un attributo generalissimo e confusissimo di qualunque oggetto, nulla essendovi a cui il termine, *cosa*, non si possa attribuire.

Ma come il pronome dimostrativo, *hoc*, non denota semplicemente la cosa in se stessa, ma in oltre la fa concepire all'intelletto come presente; così l'intelletto non s'arresta su questo solo attributo di cosa. Egli per lo più v'accoppia qualche altro attributo distintivo. Quando, per esempio, usa la parola *ciò* per mostrare un diamante, la mente non appagasi di sol concepirlo come una cosa presente; ma v' accoppia l' idee del corpo duro e rilucente, che ha una tal forma.

Tutte queste idee, sì la prima e principale, che quella cui lo spirito v' unisce, si eccitan al pronunziare la parola *hoc*, applicata a un diamante; non tuttavia vi si eccitan a un modo; imperocchè l' idea dell' attributo di cosa come presente, vi si eccita come significato proprio della parola; e quest' altre si eccitan come idee, che la mente concepisce legate e medesimate con quell' idea prima e principale; ma non sono già precisamente indicate per la parola *hoc*. Siccome dunque s' applica il termine *hoc* a materie differenti, così differenti son anche le giunte. S' io dico, *hoc*, mostrando un diamante, questo termine sempre mai significherà questa cosa; ma la mente vi supplirà e aggiungerà, che ella è un diamante, un corpo duro e rilucente; e s' ella è vino, la mente v' aggiungerà l' idee della fluidezza, del sapore, e dell' odore del vino: e così dell' altre cose.

Convien dunque distinguere l' idee aggiunte dall' idee significate; imperocchè quantunque l'une e l'altre in una mente medesima esistano, non però esistonvi nello stesso modo. E la mente che v' aggiugne quell' altre più distinte idee, non lascia tuttavia di concepire, che 'l termine *hoc*, significa solo in se stesso una idea confusa, e

la quale benchè unita a idee distinte, restasi sempre confusa.

E qui è da dir qualche cosa intorno a un importuno cavillo, che i ministri hanno renduto famoso, e su cui fondano il loro principale argomento, per istabilire il lor sentimento di figura nell' Eucaristia: nè è da farsi maraviglia, che noi qui facciamo questa osservazione, per dichiarare un argomento anzi degno della logica che della teologia.

Pretendon costoro, che nella proposizione di Gesu-cristo, *Questo è il mio corpo*, la voce *questo* significhi il pane; e dicono: Il pane realmente non può essere il corpo di Cristo: dunque la proposizione di Cristo non significa *Questo realmente è il mio corpo*.

Qui non fa di mestieri, disaminar la minore, e mostrarne la falsità; ciò altrove s'è fatto. Sol qui trattasi della maggiore, in cui affermano, che la parola *questo* significa il pane. Sovra di ciò altro noi non abbiamo a dire, giusta 'l principio testè da noi stabilito, se non che la voce *pane* additando un'idea distinta, quest' idea non è precisamente quella che corrisponde al termine *hoc*, il quale solo addita un' idea confusa di cosa ch' è presente. Egli è vero tuttavia, che quando Cristo proferì questa parola, nel tempo stesso avendola gli Apostoli applicata al pane che teneva esso in mano, verisimilmente hanno aggiunto all' idea confusa di *cosa presente*, denotata dal termine *hoc*, l' idea distinta del pane, ch' era solamente eccitata, e non precisamente significata da questo termine.

Il non porre mente a cotal distinzione necessaria fra l' idee eccitate, e l' idee precisamente significate, ha posto i Ministri in tutto questo imbarazzo. Fanno eglino mille sforzi vani, per mostrare che Cristo mostrando del pane, e gli Apostoli veggendolo, e applicandovi, mediante la parola *hoc*, non poteano non concepire del pane. Concedesi, aver essi apparentemente concepito del

pa-

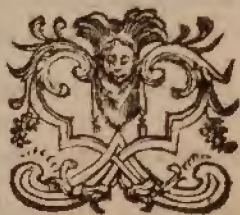
pane, e aver anche avuto motivo di concepirlo: non occorre che in ciò tanto s'affannino. La quiſtione non è, ſe allor concepiron del pane, ma del come lo concepirono.

Se allora eglino concepirono, ovvero s'ebbero nella mente l'idea diſtinta del pane, noi diciamo, che non l'ebbero come indicata del pronome *hoc*, il che è impoſſibile, mentre quello non altro mai indicherà, che un' idea confuſa: ma l'ebbero come idea unita a queſt' idea confuſa, ed eccitata dalle circoſtanze.

Nel progreſſo comprenderaſſi l'importanza di cotal oſſervazione. Ma gioverà qui aggiugnere, che queſta diſtinzione così è indubitabile, che nel punto ſteſſo che ſi fanno a provare, che'l termine *ciò* ſignifica del pane, altro non fanno che confermarla. *Ciò*, dice un Miniſtro che ultimo ragionò ſu tal materia, *non ſolo ſignifica queſta coſa preſente; ma queſta coſa preſente, che voi ſapete ch'è pane*. In queſta propoſizione, chi non iſcorge, queſti termini, *che voi ſapete ch' è pane*, eſſere accoppiati alla voce, *coſa preſente*, per una propoſizion incidente: ma preciſamente quelli non additarſi per la parola, *coſa preſente*; il ſoggetto d'una propoſizione non mai ſignificando la propoſizione intera; e per conſeguenza in tal propoſizione, la quale fa queſto ſenſo, *ciò che voi ſapete ch'è pane*, la voce *pane* eſſer bensì accoppiata alla voce *ciò*, ma dalla ſteſſa voce *ciò* non eſſere ſignificata?

Ma che importa, diranno i Miniſtri, che la parola ciò denoti preciſamente il pane, purchè ſia vero che gli Apoſtoli concepirono, che quello che Criſto nomina *ciò*, era *pane*?

Eccone ciò che importa: il termine *ciò* altro per ſe non denotando, che l'idea preciſa di *coſa preſente*, benchè determinata al pane per l'idee diſtinte che unironvi gli Apoſtoli; ſempre ſi reſtò capace d'un'altra determinazione, e d'eſſer legata da altre idee, ſenza che la

mente s'accorgesse di tal mutazione. E però quando Cristo della parola *ciò*, pronunziò, che quello era il suo corpo, gli Apostoli sol ebbero a separarvi la giunta che aveanvi fatta per l'idee distinte del pane; e ritenendo tuttavia la medesima idea di *cosa presente*, dopo terminatasi la proposizione di Cristo, concepiron, che questa cosa presente era allora il corpo di Cristo: e così la parola *hoc*, *ciò*, che'in prima avean congiunta a pane, per una proposizione incidente, dipoi congiunsero con l'attributo di corpo di Cristo. L'attributo, corpo di Cristo, obbligolli bensì a troncar l'idee aggiuntevi; ma non fe già che mutasser l'idea precisamente disegnatavi per la parola *hoc*; e semplicemente concepirono che quella cosa era il corpo di Cristo. Ed ecco tutto'l mistero di questa proposizione, il qual non nasce dall' oscurità de' termini; ma dal cangiamento operatovi da Cristo, il quale fece a questo soggetto avere due determinazioni diverse, e nel cominciare e nel finire della proposizione, come spiegheremo nel secondo libro, dove nel cap. XII.) tratterassi dell' unità di confusione ne' oggetti.

PAR-

PARTE SECONDA,

Che contiene le considerazioni, che gli uomini hanno fatte sopra i Giudizj.

CAPITOLO PRIMO.

Delle parole, relativamente alle proposizioni.

COME nostro divisamento è, di qui esporre le varie osservazioni che hanno fatte gli uomini sovra i loro giudizj; e come questi giudizj son proposizioni composte di parti diverse; fa di mestieri dar cominciamento dalla sposizion di queste parti, le quali principalmente son nomi, pronomi, e verbi.

Poco importa esaminare, se'l trattarne s'aspetti alla gramatica o alla logica; e la più corta si è il dire, che ciò ch'è utile al fine di ciascun'arte, a quella si aspetta il trattarne, ovver siane sua particolare la cognizione, ovvero altre arti e altre scienze servansi della medesima.

Or egli è certamente di qualche utilità al fin della logica, il qual è *di ben pensare*, l'intendere gli usi diversi de'suoni, che son destinati a significar l'idee alle quali s'è avvezza la mente a leggersi con tale strettezza, che gli uni senza l'altre concepire non si possono; e l'idea della cosa si eccita per l'idea del suono, e l'idea del suono per quella della cosa.

Possiam dire generalmente su questo proposito, che le parole sono suoni distinti e articolati, de'quali gl'uomi-

ni si son formati segni, per far palese ciò che avviene nelle loro menti.

E perchè ciò che vi avviene, si riduce all'apprendere, giudicare, ragionare, e ordinare, come già s'è detto, servono le parole al manifestamento di queste operazioni; e però se ne sono principalmente inventate di tre sorte, delle quali noi qui prenderemo a favellare; cioè nomi, pronomi, e verbi, i quali tengon luogo di nomi, e che qui più minutamente convienci esporre.

DE' NOMI.

GLI oggetti de' nostri pensieri, come detto abbiamo, essendo o cose o modi di cose, le parole istituite a significare sì le cose che i modi, si chiaman *nomi*.

Que' che significan cose, chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*. Que' che significan modi, nel tempo stesso denotando il soggetto a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *buono*, *giusto*, *rotondo*.

Ma quando per astrazion di mente, si concepiscono questi modi, senza riferirli a un determinato soggetto; imperocchè allora in qualche foggia sussistono nell'intelletto da se soli; s'esprimono con nomi sostantivi, come *saggezza*, *bianchezza*, *colore*.

All'opposto quando ciò ch'in se stesso è sostanza e cosa, viensi a concepire relativamente a qualche soggetto, le parole per cui egli è significato in tal guisa, divengon nomi aggettivi, come per esempio *umano*, *carnale*. E poi se sì fatti aggettivi formati de' nomi di sostanza, spoglansi della lor relazione, se ne forman nuovi sostantivi. Così del nome sostantivo, *uomo*, dopo aver formato l'aggettivo *umano*, indi di quest' aggettivo *umano* se ne forma il sostantivo *umanità*.

Vi ha in gramatica nomi presi per sostantivi, che son veri aggettivi, come, *re*, *filosofo*, *medico*, imperciocchè

chè denotan modi o maniere d' essere in un soggetto. La ragione perchè piglinsi per sostantivi, si è, perchè convenendo a un sol soggetto, sempre vi si sottintende quest' unico soggetto, senza che siavi d' uopo esprimerlo.

Per la stessa ragione queste parole *il rosso*, *il bianco* ec. son veri aggettivi, imperocchè la relazione v'è indicata. Ma la ragione per cui non s' esprime il sostantivo al quale si riferiscono, si è, perchè quello è un sostantivo generale che comprende tutti i soggetti di sì fatti modi, e che perciò è unico in quella generalità. Così *il rosso* è ogni cosa rossa, *il bianco* ogni cosa bianca; o, come dicono i geometri, egli è una *qualunque* cosa rossa.

Gli aggettivi adunque di essenza hanno due significati; l' uno distinto, che è quello del modo ovver della maniera; l' altro confuso, ch' è quello del soggetto. Ma quantunque più distinto sia il significato del modo, egli è però indiretto; dove diretto è quel del soggetto, tuttochè confuso. La parola, *bianco*, *candidum*, significa direttamente, ma confusamente il soggetto; e indirettamente *bianchezza*, tuttochè distintamente.

DE' PRONOMI.

L' Uso dei pronomi è di starsi in luogo de' nomi, e di fare che se ne schivi la repetizione, che riesce nojosa. Ma non è da immaginarsi, che ponendosi in vece de' nomi, producan nel nostro intelletto il medesimo effetto. Ciò non è vero; anzi non rimediano alla noja della repetizione, se non solo perchè rappresentano i nomi in una maniera confusa. I nomi, in certo modo, disvelano le cose alla mente; i pronomi gliele presentan come velate; tuttochè la mente comprenda esser quelle le cose medesime significate da' nomi. Sicchè non è nullo assurdo che s' accoppino nomi e pronomi; *Tu Phædria*, *ecce ego Joannes*.

DI RAGION DIVERSE DI PRONOMI.

AVendo gli uomini conosciuto, essere sovente inutile e sgraziata cosa, il nominare se stesso, introdussero il pronome di prima persona per sostituirlo al nome di chi parla: *Ego*, *io*, E per non essere obbligati di nomar quello a cui si parla, si giudicò buono denotarlo col pronome di seconda persona: *Tù*, *voi*.

E per non esser obbligati a replicare i nomi dell'altre persone o dell' altre cose della quali si parla, si son ritrovati i pronomi di terza persona: *Ille*, *illa*, *illud*; delle quali alcune se ne mostran come a dito, e son denotate con pronome detto dimostrativo: *Hic*, *iste*, *questo*, *cotesto* ec.

Ce n'è ancor uno, chiamato reciproco, conciossiachè denota una relazion della cosa a se stessa. Questo è il pronome *sui*, *sibi*, *se*; *Catone ha ucciso se stesso*.

Tutti i pronomi hanno ciò di comune, come s'è detto, che in confuso denotan il nome di cui sostengon le veci. Ma ciò v'è di particolare nel neutro di questi pronomi *hoc*, *illud*, allorchè assolutamente si pongono, cioè senza nome espresso; che dove gli altri generi, *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, posson riguardare, e riguardan per lo più idee distinte, significate tuttavia sempre in confuso; *illum expirantem flammas*, cioè *illum Ajacem*; *His ego nec metas rerum, nec tempora pono*, cioè *Romanis*: all'opposto il neutro riguarda sempre un nome generale e confuso: *Hoc erat in votis*, cioè *hæc res*, *hoc negotium erat in votis*: *hoc erat*, *alma parens* ec. Sicchè nel neutro v'è doppia confusione; e quella del pronome, di cui è sempre confuso il significato; e quella della parola *negotium*, *cosa*, la quale essendo generale, ancor essa è confusa.

DEL

DEL PRONOME RELATIVO.

HAvvi un altro pronome, detto relativo; *Qui, quæ, quod; il quale, la quale, che.*

Questo pronome relativo ha qualche cosa di comune con gli altri pronomi, e qualche cosa di suo proprio.

Egli ha ciò di comune, che si pone in luogo del nome, e n'eccita un' idea confusa.

Ha ciò di proprio, che la proposizione che da esso vien costituita, può renderla parte del soggetto, o dell' attributo d'un'altra proposizione, e così formare una di quelle proposizioni aggiunte o incidenti, delle quali più innanzi, diffusamente ragioneremo; quali son queste: Iddio *ch' è buono*, il mondo *il qual è visibile*.

Io qui suppongo, che dal lettore intendansi questi vocaboli, soggetto e attributo delle proposizioni, tuttochè non ancora espressamente sieno stati spiegati; imperocchè son sì comuni, che per l'ordinario gl' intende eziandio chi non per anco ha studiato logica. Tuttavolta a chi non gl' intende, basterà di ricorrere al luogo dove se ne spiega il significato.

Con ciò può risolversi quella quistione, qual sia il senso preciso della parola *quod*, *che*, allorchè seguendo verbo, pare che a nessuna cosa si riferisca. *Giovanni rispose, che esso non era Cristo; Pilato disse, che in Cristo non trovava colpa.*

Alcuni vogliono, quella essere un avverbio, come il *quod* de' latini. *Non tibi objicio, quod hominem spoliasti*, dice Cicerone.

Ma, per verità, queste parole, *che*, *quod*, altro non sono, che pronomi relativi, e ne serbano il significato.

Per esempio, questa proposizione; *Giovanni rispose, che esso non era Cristo*; questo *che*, mantien l' uso di legare un'altra proposizione, cioè *non era Cristo*, con l' attributo rinchiuso nel verbo *respondit*, che significa *fuit respondens*.

Molto meno, per dire vero, vi apparisce l'altr'uso, di sostener le veci del nome, e a quello di riferirsi a lui: il che ha fatto dire ad alcune dotte persone, che in quest' occasione il *che* affatto erane senza. Pure dir potrebbesi, che ancor qui lo ritiene. Perocchè dicendosi *Giovanni rispose*, s'intende *egli fece una risposta*; e a cotale idea confusa di *risposta* si riferisce il *che*. Così quando Cicerone disse: *Non tibi objicio, quod hominem spoliasti*, il *quod* si riferisce all'idea confusa di *cosa opposta*, formata per la parola *objicio*: e questa *cosa opposta* su le prime concepitavi in confuso, dipoi viene particolarizzata per la proposizione incidente, a cui *il quod* è di legame: *Quod hominem spoliasti*.

Lo stesso può notarsi nelle appresso quistioni: *Io suppongo, che voi avrete del senno: Io vi dico, che voi avete il torto.* Questo termine, *io dico*, fa tosto confusamente concepire una *cosa detta*; e a questa *cosa detta* si riferisce il *che*. *Io dico che*, egli è lo stesso che *Io dico una cosa che è*. Similmente chi dice *Io suppongo*, dà l'idea confusa d'una cosa *supposta*; mercecchè *Io suppongo*, vuol dire *Io fo una supposizione*; e a tal idea *di cosa supposta* si riferisce il *che*: *Io suppongo che*, vale a dire, *Io fo una supposizione che è*.

Possiamo annoverare fra' pronomi gli articoli de' Greci ὁ, ἡ, τὸ, allorchè in cambio d'anteporli, si propongono al nome: Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μοῦ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον, dice S. Luca: imperocchè, qui τὸ, *il*, rappresentando in confuso alla mente il corpo, σῶμα, vi fa le veci del pronome.

E la sola differenza che v'è tra l'articolo adoprato a quest'uso, e 'l pronome relativo, si è, che l'articolo, tuttochè adempie le veci del nome, contuttociò unisce l'attributo che egli viene appresso, al nome che lo precede in una medesima proposizione; dove il pronome relativo con l'attributo seguente fa una proposizione a parte, ancorchè

uni-

unità alla prima : *ὁ δίδοται*, *quod datur*, cioè *quod eſt datum*.

Da queſt' uſo dell'articolo ſi può giudicare, quanto poco ſoda ſia l'oſſervazione fattaſi ultimamente da un Miniſtro, ſovra la maniera in cui debbonſi tradurre queſte parole del Vangelo di S. Luca, da noi teſtè prodotte. Perocchè (dice coſtui) nel teſto greco vi è, non un pronome relativo, ma un articolo: *Queſto è il mio corpo*, *il dato per voi*, e non *il quale è dato per voi*; *τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον*; e non già *ὁ ὑπὲρ ἡμῶν δίδοται* : ſicchè giudica egli eſſere aſſolutamente neceſſario, per eſprimer la forza di queſt' articolo, di così tradurre queſto paſſo; *Queſto è il mio corpo*, *il mio corpo dato per voi*, ovvero *il corpo dato per voi*; e che non bene ſi traduce, con eſprimere il paſſo in queſti termini: *Queſto è il mio corpo ch'è dato per voi*.

Ma cotal opinione ſol è fondata ſu'l non eſſerſi ſe non imperfettamente compreſo dall'autore la vera natura del pronome relativo e dell'articolo. Avvegnacchè è certo, che ſiccome il pronome relativo, *qui*, *quæ*, *quod* ſoſtenendo le veci del nome, ſolamente in modo confuſo lo rappreſenta; così queſt' articolo *ὁ*, *ἡ*, *τὸ*, ſol confuſamente rappreſenta il nome a cui ſi riferiſce; di modo che queſta rappreſentazion confuſa eſſendo propriamente deſtinata a ſchivare la repetizione diſtinta d'una ſteſſa parola, il che rieſce di noja, egli è in certa guiſa un diſtruggere il fine dell'articolo, allorchè ſi traduce con una repetizion eſpreſſa d'una ſteſſa parola, *Queſto è il mio corpo*, *il mio corpo dato per voi*, non v'eſſendo meſſo l'articolo, ſe non per isfuggire sì fatta repetizione; là dove traducendoſi col pronome relativo, *Queſto è il mio corpo*, *ch'è dato per voi*, ritienſi queſta condizion eſſenziale dell' articolo, ch'è di rappreſentare il nome ſolamente in confuſo, e di non

offen-

offender la mente, col preſentarle due fiate una ſteſſa immagine; e ſol tanto ſi traſcura l'altra condizione, ch' è forſe la meno eſſenziale, e in ciò conſiſte, che l'articolo faccia in guiſa le veci del nome, che l'aggettivo il quale vi s'accoppia, non venga a formare una nuova propoſizione, τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον; mentre il relativo *qui*, *quæ*, *quod*, ſepara alquanto più, e diviene ſoggetto d'una nuova propoſizione, ὁ ὑπὲρ ἡμῶν δίδοται. Sicchè è vero, che di queſte due traduzioni. *Queſto è il mio corpo, il mio corpo dato per voi*, *Queſto è il mio corpo, ch'è dato per voi*, niuna è in tutto perfetta; mentre l'una cangia il ſignificato confuſo dell'articolo in un ſignificato diſtinto, contra la natura dell'articolo; e l'altra, mantenendovi queſto ſignificato confuſo, ſepara in due propoſizioni per via del pronome relativo, ciò che per via dell' articolo vien a formarne ſolo una. Pure, ſe coſtretti dalla neceſſità, dobbiamo ſervirci o dell'una o dell'altra, non v'ha però ragion alcuna di ſceglier la prima, e condannare l'altra, come l' autore con la ſua oſſervazione ha preteſo di fare.

CAPITOLO II.

Del verbo.

DA un picciol libro qualche tempo fa impreſſo col titolo di *Grammatica generale*, preſo abbiamo quanto s'è detto intorno a' nomi e a'pronomi, toltone alcuni punti diverſamente ſpiegativi da noi: ma in quanto al verbo, di cui vi ſi tratta nel capo XIII. io altro non farò che qui ciò traſcrivere, che ivi dice l'autore, nulla a me ſembrando di potervici aggiugnere. Gli uomini, dic'egli, non hanno avuto men biſogno d'incontrar parole ſignificanti l'affermazione; che è la principal maniera del noſtro penſare, che inventarne di quelle che ſignificaſſer gli oggetti de' noſtri penſieri.

E in

E in ciò principalmente consiste quello che chiamasi *verbo*, il quale altro non è, che *una parola il cui uso principale è, di significar l'affermazione*; cioè di mostrare che il discorso dove questa parola s'adopera, è discorso d'un uomo, il quale non sol concepisce le cose, ma ne giudica e le afferma: nel che il verbo si diversifica da certi nomi, significanti ancor essi affermazione, come *affirmans*, *affirmatio*; mercecchè solo in tanto la significano, in quanto, per riflessione della nostra mente, ella è divenuta oggetto del nostro pensiero; e per conseguenza non denotano, che chi usa sì fatte parole, affermi; ma solamente che egli concepisce un' affermazione.

Io dissi, uso principal del verbo essere il significar l' affermazione; imperocchè più innanzi si mostrerà, che usasi altresì per significare altri movimenti della nostr' anima, come di desiderare, pregare, comandare ec. ma ciò non siegue che cangiando inflessione e modo: e però in tutto questo capitolo noi non consideriamo il verbo, se non nel suo significato principale, ch'è quello che ha nell' indicativo. Secondo questa idea si può dire, che'l verbo per se stesso non doverebbe avere altr' uso, che di mostrare l'unir che mentalmente noi facciamo di due termini in una proposizione. Ma il solo verbo *Essere*, che chiamasi sostantivo, è rimaso in questa semplicità, ed anche sol propriamente v' è rimaso nella terza persona del presente, e in certi casi. Imperocchè gli uomini essendo naturalmente inclinati ad accorciare le loro espressioni, hanno pressochè sempre all'affermazione unito altri significati con una sola parola.

I. Vi sono uniti quelli d'un attributo, tal che allora due parole formano una proposizione; come quando dico: *Petrus vivit*, *Piero vive*; perchè la parola *vivit* sola rinchiude l'affermazione, e di più l' attributo; ed è lo stesso, che dire, *Piero è vivente*. Quinci è nata sì grande varietà di verbi in ogni lingua; dove se si fosser contentati gli uomini di dare al verbo il significato generale

dell'

dell'affermazione, fenza unirvi attributo veruno particolare, in qualfifia lingua non farebbevi ftato d'uopo che d'un verbo, qual è quello che foftantivo s'appella.

II. In certi cafi parimente vi hanno eglino congiunto il foggetto della propofizione, ne'quai cafi altresì poffon due parole, e anche una fola, conftituire una propofizione intera. Due parole, come quando dico *Sum homo*; perchè *fum* non fignifica la fola affermazione, ma in oltre contiene il fignificato del pronome *ego*, che n'è il foggetto, e volgarmente s'efpone: *Io fon uomo*. Una fola parola, come *Vivo*, *fedeo:* perchè quefti due verbi in fe contengono, come s'è detto, l'affermazione e l'attributo; e come prima perfona, eziandio il foggetto: *Io fon vivente*, *Io fon affifo*. E quinci è provenuta la varietà delle perfone, ch'è ordinariamente in tutti i verbi.

III. Vi hanno anche unita una relazione al tempo a cui riguardo s'afferma; cofìcchè una parola, come *cænafti*, denota, ch'io affermo di colui, col quale difcorro, l'azion del cenare, non per lo tempo prefente, ma per lo paffato: e quefto è ftato 'l principio della diverfità de' tempi, comune ordinariamente ad ogni verbo.

La varietà di que' fignificati congiunti a una fteffa voce, ha fatto che molte per altro dotte perfone non ben capiffero la natura del verbo; imperocchè non hanno confiderato in lui ciò che gli è effenziale, cioè l'affermazione, ma fol l'altre proprietà, che ad effo, in quanto è verbo, fono accidentali.

Ariftotile pertanto badando al terzo de' fignificati congiunti a quello ch'è effenziale al verbo, lo definì, *Vox fignificans cum tempore*; parola che fignifica con tempo.

Altri col Buxtorfio, aggiuntovi anche il fecondo fignificato, lo definirono, *Vox flexilis cum tempore & perfona*;

sona; parola che ha flessioni diverse, con tempo, e con persona.

Altri attenendosi al primo de' significati aggiunti, ch' è quello dell' attributo, e considerando che gli attributi che gli uomini unirono all'affermazione in una stessa parola, ordinariamente sono azioni e passioni, hanno stimato, che l'essenza del verbo consistesse nel *significare azioni o passioni*.

E finalmente Giulio-cesare Scaligero si credette avere scoperto un misterio nel suo libro delle Cagioni della lingua latina, allorchè disse, che la distinzion delle cose *in permanentes & fluentes*, *in ciò che sta e in ciò che scorre*; era il vero principio de' verbi; istituiti essendosi i nomi per significare le cose stanti, e i verbi le scorrenti.

Ma è facile il comprendere, che tutte queste definizioni sono false, e per niente spiegan la natura del verbo.

La maniera del concepire le due prime chiaro dimostra ciò, poichè non vi si dice ciò che 'l verbo significa, ma solo ciò che al significato vi s'aggiugne; *cum tempore*; *cum persona*.

Vie peggiori son le due seconde, come quelle che hanno i due maggior difetti d'una definizione, qui sono di non convenire nè a tutto, nè al solo definito; *neque omni*, *neque soli*.

Conciossiachè ci sono verbi non significanti nè azione, nè passione, nè pure cosa che scorre; quali sono *existit*, *quiescit*, *friget*, *alget*, *tepet*, *calet*, *albet*, *viret*, *claret*, ec.

Oltre a ciò v'ha parole che non sono verbi; e pure significan azioni e passioni, ed eziandio cose scorrenti, secondo la definizion dello Scaligero. Imperocchè egli è certo, che i participj son veri nomi, e pure que' de' verbi attivi significan azioni, e passioni que' de' passivi, niente meno che i verbi da cui derivano; e non

c'è

c' è ragione di pretendere che *fluens* non fignifichi una cofa che paffa, ugualmente che *fluit*.

Aggiungafi, contra le due prime definizioni del verbo, che anche i participj fignifican con tempo, imperocchè ce ne fono di tempo prefente, paffato, avvenire, fpecialmente appo i Greci. E que' che ftimano non fuor di ragione, che il vocativo è una feconda perfona, maffimamente allorchè ha terminazion diverfa dal nominativo, troveranno, in ciò non effervi altro divario, che del più o del meno, tra 'l vocativo e 'l verbo.

Sicchè la ragion effenziale per cui il participio non è verbo; ella fi è, perchè quello non fignifica punto *d'affermazione*, e però non può formare una propofizione, il che è proprio del verbo, fe non con aggiungervi un verbo; cioè a dire con rimettervi ciò che vi s'era tolto via allorchè mutoffi il verbo in participio. Imperciocchè *Petrus vivit*, *Piero vive* è una propofizione; e non così *Petrus vivens*, *Piero vivente*, fe non in cafo che vi fi aggiunga il verbo *eft*, e fi dica *Petrus eft vivens*, *Piero è vivente*: e ciò folo perchè l'affermazione che conteneafi nel *vivit*, vi fu levata via nel formare il participio *vivens*. Donde fcorgefi che l'affermazione contenuta o non contenuta in una parola, fa che fia la fteffa o non fia verbo.

Sovra di che puoffi offervar di paffaggio, che l'infinito il quale fpeffiffime volte è nome, fecondo ciò che fi dirà, come per efempio, *il bere*, *il mangiare*; è allora da' participj differente in ciò, che i participj fon nomi aggettivi, e l'infinito è nome foftantivo che di effi per aftrazione fi forma, ficcome di *candidus* fi forma *candor*, e di *bianco* viene *bianchezza*. Così il verbo *rubet* fignifica *è roffo*, contenendo infieme l'affermazione e l'attributo; *rubens* participio puramente fignifica *roffo* fenza l'affermazione; e *rubere* prefo come nome fignifica il *roffore*.

Tengafi dunque per certo, che femplicemente ciò con-

considerandosi ch' è essenziale al verbo, la sua vera definizione si è *Vox significans affirmationem*, *una parola che significa affermazione*; essendo impossibile trovar parola che significhi affermazione e non sia verbo; o verbo che non serva a significar l'affermazione almen nell' indicativo. Ed è fuor d' ogni dubbio, che se uno se ne fosse inventato, qual sarebbe il verbo *est*, che sempre denotasse l' affermazione, senza differenza veruna nè di persona nè di tempo, e che la sola diversità delle persone si segnasse con nomi o con pronomi, e quella de' tempi con avverbj, quello non perderebbe l' esser di verbo; siccome realmente egli è nelle segnenti proposizioni, che i filosofi appellan di verità eterna; *Iddio è infinito*; *Ogni corpo è divisibile*; *Il tutto è maggior della sua parte*; dove il verbo *est* significa la semplice affermazione, senza aver niuna relazione al tempo, ciò verificandosi secondo qualunqne tempo, e senza che la nostra mente badì a qualsisia diversità di persona.

Dunque 'l verbo, in quanto a ciò che gli è essenziale, è una parola significante affermazione. Che se si vuol porre nella definizione gli accidenti suoi principali, potrassi definir così: *Vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri, & temporis*; *Parola significativa dell' affermazione di qualche attributo, con designazione di persona, numero, e tempo*.

Osservisi di passaggio, che l' affermazione, in quanto tale si concepisce, ancor essa potendo essere attributo d'un verbo, qual è il verbo *affirmo*, questo verbo significa due affermazioni, delle quali l'una rimira la persona che parla, e l'altra la persona di cui si parla, ovvero ciò sia di se stesso, ovver d' un altro. Perchè quando io dico, *Petrus affirmat*, *l' affirmat* importa lo stesso che *est affirmans*; e allora *l' est* denota la mia affermazione, o il giudizio ch' io fo di Pietro; e *l' affirmans* deno-

ta l'affermazione che di Piero io concepisco, e a lui attribuisco. All'opposto il verbo *nego*, per la ragion suddetta contiene un'affermazione e una negazione.

E perchè deesi osservare, che quantunque non tutti affermativi sieno i nostri giudicj, ma ve n'abbia anche di negativi; nulladimeno i verbi per se stessi non mai altro significan che affermazioni: le negazioni non denotandosi, se non per le particelle *non*, *nè*, o per nomi che le includono, *nullus*, *nemo*, *niuno*, le quali unite a' verbi, vi cangian l'affermazion in negazione: *Niun uomo è immortale*; *Nullum corpus est indivisibile*.

CAPITOLO III.

Che cosa è Proposizione, e di quattro sorte di Proposizioni.

DOpo aver conceputo le cose per mezzo delle nostre idee, noi paragoniamo queste idee tra loro; e trovando, che l'une convengono tra di se, e l'altre disconvengono, leghiamo quelle, sleghiamo queste; cio che chiamasi *affermare* o *negare*, e generalmente *giudicare*.

Questo giudizio anche appellasi *proposizione*; e facilmente scorgesi, che ella dee aver due termini; l'uno del quale si afferma o si niega, chiamasi *suggetto*; l'altro che s'afferma o si niega, chiamasi *attributo*, o *predicato*.

Nè basta il concepire questi due termini; ma bisogna, che la mente gli unisca, o gli separi. E tal azione della nostra mente vien denotata dal verbo, *è*, o solo, quando noi affermiamo, o con una particella negativa, quando neghiamo. Così quando io dico: *Iddio è giusto*, *Iddio* è il suggetto di questa proposizione, *giusto* è l'attributo; il verbo, *è*, denota l'azion della mia mente, che afferma, cioè accoppia le idee di *Dio* e di *giusto*, come

me convenienti l'una all'altra. Ma dicendo: *Iddio non è ingiusto*; il verbo, *è*, essendo unito alla particola, *non* significa un'azion contraria a quella dell'affermare, cioè quella del negare, per mezzo della quale io considero queste idee, come repugnanti tra di se; perchè v'è un non so che nell'idea d'*ingiusto*, che è contrario a quanto contiensi nell'idea di *Dio*.

Ma avvegnachè ogni proposizione necessariamente contenga queste tre cose; tuttavia può ella formarsi di due parole, ed eziandio d'una sola come s'è detto nel capitolo precedente.

Imperciocchè gli uomini volendo accorciare i loro discorsi, hanno inventato parole innumerabili, che insieme significan e l'affermazione, cioè a dire ciò che si denota col verbo sostantivo, e inoltre un certo attributo che è affermato. Salvochè il verbo sostantivo, sono tali tutti i verbi: come, *Iddio esiste*, *E' esistente*: *Iddio ama gli uomini* cioè, *E' amante degli uomini*. Lo stesso verbo sostantivo quando è solo, come quando io dico; *Io penso*; *Dunque io sono*, lascia d'esser puramente sostantivo; perchè allor se gli accoppia il più generale degli attributi, cioè l'*Ente*: Laonde, *Io sono*, vuol dire, *Io son un Ente*, *Io son qualche cosa*.

Può altresì il subbjetto e l'affermazione racchiudersi in una sola parola, e ciò nelle prime, e nelle seconde persone de' verbi, particolarmente in latino come quando io dico: *Sum Christianus*: imperciocchè il suggetto di questa proposizione è, *ego*, che rinchiudesi nel verbo, *Sum*.

Quindi apparisce, che nella medesima lingua anche una sola parola fa una proposizione nelle prime e seconde persone de' verbi, i quali di sua natura già rinchiudon l'affermazione con l'attributo: per esempio, *Veni*, *Vidi*, *Vici*, sono tre proposizioni.

Da ciò può raccogliersi, ogni proposizione essere af-

fermativo o negativa : il che vien dinotato dal verbo, il quale è affermato o negato.

Ma c'è un'altra differenza tra le propoſizioni, che naſce dal loro ſubbjetto, a riguardo del quale altre ſono univerſali, altre particolari, e altre ſingolari. Imperciocchè i termini, ſiccome abbiam detto nella prima parte, ſono, o ſingolari, o comuni e univerſali.

E i termini univerſali poſſono pigliarſi, o ſecondo tutta la loro eſtenſione, unendoli a ſegni univerſali, o eſpreſſi o non eſpreſſi, come, *Omnis*, *Ogni*, per l'affermazione; *Nullus*, *Niuno*, per la negazione; *Ogni uomo*, *Niun uomo.* Ovvero ſecondo una parte indeterminata della loro eſtenſione: come quando s'uniſcono alla parola, *Aliquis*, *Qualche*, *Alcuno*: come, *Qualche uomo*, *Alcuni uomini*; o altre ſimili conforme l'uſo de' linguaggi.

Di là ne naſce una differenza notabile nelle propoſizioni. Perchè quando il ſubbjetto d'una propozisione è un termine comune preſo con tutta la ſua eſtenſione, la propoſizione chiamaſi univerſale; o ella ſia affermativa come *Ogni empio è pazzo*; o ella ſia negativa, come *Niun vizioſo è felice*.

Che ſe il termine comune pigliaſi ſolo con una parte indeterminata dell'eſtenſion ſua, per eſſer lui congiunto alla parola indeterminata, *qualche*; la propoſizione chiamaſi particolare; o eſſendo eſſa affermativa, come *Qualche crudele è codardo*; o eſſendo negativa, come, *Qualche povero non è infelice*.

Che ſe il ſubbjetto della propoſizione è ſingolare, come quando io dico; *Ludovico Trediceſimo ha preſa la Roccella*; chiamaſi ella ſingolare.

Ma benchè queſta propoſizione ſia differente dall' univerſale, per non eſſere il ſuo ſubbjetto, comune; tuttavolta anzi a quella che alla particolare ſi dee riferire: perchè il ſuo ſubbjetto eſſendo ſingolare, neceſſariamente vien pigliato con tutta l'eſtenſione ſua; il

che

che costituisce l'essenza d'una proposizione universale, e la distingue dalla particolare.

Imperciocchè in quanto all'universalità d'una proposizione poco importa, che l'estensione del suo subbjetto sia grande o picciola; purchè qualunque ella siasi, tutta intera si prenda. E questa è la ragione, per la quale nell'argomentazione le proposizioni singolari fanno le veci di universali. Laonde posson ridursi tutte quante le proposizioni a quattro spezie, dinotate da queste quattro vocali, A, E, I, O, per ajutar la memoria.

A, denota l'universale affermativa; come, *Ogni vizioso è servo.*

E, l'universal negativa; come, *Niun vizioso è felice.*

I, la particolare affermativa; come, *Qualche vizioso è ricco.*

O, la particolar negativa; come, *Qualche vizioso non è ricco.*

E per meglio imprimer ciò nella memoria, se ne son formati questi due versi:

Asserit A, negat E; verum generaliter ambo:
Asserit I, negat O: sed particulariter ambo.

S'è costumato eziandio chiamar quantità l'universalità o la particolarità delle proposizioni.

E qualità chiamasi l'affermazione e la negazione, che dipendono dal verbo, che è considerato come la forma della proposizione.

E però A, ed E, convengono nella quantità, e son differenti nella qualità: e parimenti I, ed O. Ma A, ed I, convengono nella qualità, e son differenti nella quantità; come pure E, ed O.

Le proposizioni eziandio rispetto alla materia dividonsi in vere e in false. E chiara cosa è, essere impossibile una proposizione, che non sia nè vera nè falsa. Imperocchè ogni proposizione denota il giudizio, che noi facciamo delle cose ella è vera, quando questo giu-

dizio è conforme alla verità; ed è falsa, quando non è conforme.

Ma perchè sovente ci manca il lume per discernere il vero e il falso; perciò oltre le proposizioni che ci apparison vere, e quelle che ci apparison false, havvene alcune, le quali ci sembran vere, ma la verità delle quali non ci è tanto evidente; che non abbiamo qualche timore, che elle non sieno false: ne sono per l'opposito alcune, che ci sembrano false, ma della cui falsità noi non ne abbiamo certezza. E queste sono le proposizioni chiamate probabili; delle quali le prime sono le più probabili, e le seconde le meno probabili. Diremo qualche cosa nella quarta parte di ciò, che ci fa giudicare con certezza che una proposizione sia vera.

CAPITOLO IV.

Dell'opposizion tra le proposizioni che hanno il medesimo subbjetto e'l medesimo attributo.

ABbiam detto, di quattro sorte esser le proposizioni, A, E, I, O: or si domanda, qual convenienza o disconvenienza elle abbiano fra di loro, quando d'uno stesso subbjetto e d'uno stesso attributo si forman sorte diverse di proposizioni. E ciò chiamasi opposizione.

Chiara cosa è, sol di tre sorte poter essere questa opposizione; benchè poi l'una di queste tre si suddivida in due altre.

Imperciocchè s' elle sono opposte in quantità insieme e in qualità, come A, O, ed E, I; chiamansi *contradditorie*; come *Ogni uomo è animale*, *Qualche uomo non è animale*: *Nissun uomo è impeccabile*, *Qualche uomo è impeccabile*.

Se in sola quantità son differenti, e in qualità convengono come A, I, ed E, O, chiamansi *Subalterne*; come, *Ogni uomo è animale*; *Qualche uomo è animale*: *Nissun uomo è impeccabile*, *Qualche uomo è impeccabile*.

Se

Se son differenti in qualità, o in quantità convengono, allora elleno son chiamate, o *contrarie*, o *succontrarie*: contrarie, quando sono universali; come, *Ogni uomo è animale*, *Niun uomo è animale*: Succontrarie, quando sono particolari, come, *Qualche uomo è animale*, *Qualche uomo non è animale*.

Ora considerandosi queste proposizioni opposte, facilmente può giudicarsi della loro verità o falsità.

1. Le Contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere o false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa; e se l'una è falsa, l'altra è vera. Imperciocchè se è vero, che ogni uomo è animale, non può esser vero, che qualche uomo non è animale. E se all'incontro è vero, che qualche uomo non è animale, dunque non è vero, che ogni uomo è animale. Ciò per se stesso è tanto chiaro, che spiegandosi d'avvantaggio non potrebbe se non oscurarsi.

2. Le Contrarie mai non possono insieme esser vere, ma false. Non possono esser vere, perchè le contraddittorie sarebbon vere. Imperciocchè s'è vero, che ogni uomo è animale, egli è falso, che qualche uomo non è animale, che è la contraddittoria: e conseguentemente via più falso, che nissun uomo è animale; che è la contraria. Ma dalla falsità dell'una non si deduce la verità dell'altra: conciossiachè può esser falso, che tutti gli uomini sieno giusti, senzachè però sia vero, che niun uomo è giusto; potendovi aver degli uomini, che non sieno giusti.

3. Le Succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono insieme esser vere; come queste due; *Qualche uomo è giusto*, *Qualche uomo non è giusto:* perchè la giustizia può convenire ad una parte degli uomini, e non convenire all'altra: onde l'affermazione e la negazione non risguardano il medesimo subbjetto; perchè *Qualche uomo* pigliasi in una proposizione per una parte degli uomini, che non pigliasi nell'altra. Ma

non poſſon già eſſere falſe entrambe ; perchè altresì falſe ſariano entrambe le contraddittorie . Imperciocchè ſe fuſſe falſo, che qualche uomo è giuſto, ſarebbe dunque vero, che niſſun uomo è giuſto, che è la contraddittoria ; e molto più ; che qualche uomo non è giuſto, che è la ſuccontraria.

4. Tra le ſubalterne non v'è oppoſizion vera ; la particolare eſſendo una conſeguenza della generale: Perchè ſe *Ogni uomo è animale*, dunque eziandio *Qualche uomo è animale*: e ſe *Niun uomo è ſcimia*, dunque ancora *Qualche uomo non è una ſcimia*. Laonde dalla verità delle univerſali ſi deduce quella delle particolari; ma dalla verità delle particolari non ſi deduce quella delle univerſali. Imperciocchè s'è vero, che qualche uomo è giuſto, non ne ſiegue però, parimenti eſſer vero, che ogni uomo è giuſto. E per lo contrario dalla falſità delle particolari ſi deduce la falſità delle univerſali. Imperciocchè s'è falſo, che qualche uomo è impeccabile, via più è falſo, che ogni uomo è impeccabile. Ma dalla falſità delle univerſali non ſi deduce la falſità delle particolari. Imperciocchè ſe bene è falſo, che ogni uomo è giuſto; non ne ſiegue però, eſſere falſo il dire, che qualche uomo è giuſto. Sicchè v'ha molti caſi, ne' quali ſon ambe vere le propoſizioni ſubalterne; e molti ne' quali ſon ambe falſe.

Io non parlo della riduzione delle propoſizioni in un medeſimo ſenſo, eſſendo coſa affatto inutile, e la maggior parte delle regole, che ſi danno, non eſſendo vere, che in latino.

CA-

CAPITOLO V.

Delle Propoſizioni ſemplici e compoſte : che alcune ſemplici ſembran compoſte, e non ſono, che poſſono chiamarſi compleſſe : e delle propoſizioni compleſſe, o nel ſubbjetto, o nell' attributo.

ABbiamo detto, che ogni propoſizione aver dee almeno un ſubbjetto e un attributo : ma da ciò non ne ſiegue, che aver non poſſa più d'un ſubbjetto, e più d'un attributo. Quelle dunque, che hanno un ſol ſubbjetto e un ſol attributo, chiamanſi *ſemplici*; e quelle, che hanno o più d'un ſubbjetto o più d'un attributo, chiamanſi *compoſte* : come quando io dico; *I beni, e i mali, la vita, e la morte, la povertà, e le ricchezze vengono dal Signore*, queſto attributo, *venir dal Signore*, è affermato non d'un ſolo ſubbjetto, ma di molti, cioè de' *beni*, de' *mali*, ec.

Ma prima di ſpiegar queſte propoſizioni compoſte, è da oſſervare, eſſercene alcune, le quali pajon compoſte, e tuttavia ſono ſemplici; conciosſiachè la ſemplicità d'una propoſizione prendeſi dall'unità del ſubbjetto, e dell'attributo. Havvi dunque molte ptopoſizioni, che propriamente hanno un ſol ſubbjetto, e un ſol attributo; ma il ſubbjetto o l'attributo è un termine compleſſo, cioè il quale racchiude altre propoſizioni, che poſſon chiamarſi incidenti, e che puramente ſono parti del ſubbjetto o dell'attributo, eſſendo congiunte ad eſſi, mediante il pronome relativo, *che*, o il *quale*, del quale è proprio l'unire inſieme molte propoſizioni, coſicchè ne compongano una ſola.

Così quando CRISTO diſſe, *Quegli che farà la volontà di mio Padre, che è in cielo, entrerà nel regno de' cieli*; il ſubbjetto di queſta propoſizione contien due propoſizioni, perchè comprende due verbi ; ma perchè

quelli sono uniti dalla parola, *che*, formano solamente una parte del subbjetto. Ma in questa proposizione; *I beni, e i mali vengono dal Signore*, son propriamente due subbjetti; imperciocchè io affermo ugualmente degli uni e degli altri, che vengono da Dio.

E la ragion di ciò si è, perchè le proposizioni accoppiate ad altre mediante il pronome, *che*, e il *quale*, o sono sol proposizioni molto imperfettamente, conforme dirassi più innanzi, o non sono considerate come proposizioni, che allora si facciano, ma come proposizioni già fatte innanzi, e che ora si concepiscano, come se fussero semplici idee. E però egli è il medesimo il pronunziar queste proposizioni incidenti per via di nomi addiettivi, o per via di participj senza verbi, e senza il pronome relativo, o con verbi e con lo stesso pronome. Imperciocchè è tuttuno il dire: *Iddio invisibile ha creato il mondo visibile*; ovvero *Iddio che è invisibile ha creato il mondo che è visibile*: *Alessandro il più generoso di tutti i Re ha vinto Dario*; ovvero *Alessandro, che è stato il più generoso di tutti i Re, ha vinto Dario*. Nell' una e l' altra proposizione mio fin principale non è di affermare, che Iddio sia invisibile, o che Alessandro sia stato il più generoso di tutti i Re; ma supponendo l'uno e l'altro come per l'innanzi affermato, io affermo di Dio già concepito come invisibile, che ha creato il mondo visibile, e di Alessandro concepito come il più generoso di tutti i Re, che ha vinto Dario.

Ma s'io dicessi *Alessandro è stato il più generoso di tutti i Re, e'l vincitore di Dario*; ognun vede, che egualmente di Alessandro io affermerei, e che è stato il più generoso di tutti i Re, e che è stato il vincitore di Dario. E per questa ragione chiamasi queste ultime sorte di proposizioni, proposizioni composte; potendosi le prime chiamar proposizioni complesse.

Eziandio è da osservare, che queste proposizioni complesse

plesse posson esser di due sorte; potendo, per dir così, la complessione cadere sopra la materia della proposizione, cioè, ovvero sopra il subbjetto, ovvero potendo sopra l'uno e l'altro: ovvero potendo solamente cadere sopra la forma.

1. La complession cade sopra il subbjetto, quando il subbjetto è un termine complesso; come in queste proposizioni: Colui che niente teme, è Re.

Rex est, qui metuit nihil.
Beatus ille, qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.

Perchè in quest'ultima proposizione il verbo *est*, è sottinteso, e *Beatus*, è l'attributo; tutto il restante è subbjetto.

2. La complessione cade sopra l'attributo, quando l'attributo è un termine complesso; come *La pietà è un bene, che rende l'uomo felice nelle maggiori avversità.*

Sumpius Æneas, fama super æthera notus.

Ma quì principalmente è da notare, che tutte le proposizioni composte di verbi attivi e de' loro casi, posson esser chiamate complesse, e in qualche maniera contengono due propósizioni. Se per esempio io dico; *Bruto ha uccifo un tiranno*, ciò significa; *Bruto ha uccifo qualcuno, e questi era un tiranno.* Donde ne siegue, che a questa proposizione può contraddirsi in due maniere; o dicendo, che Bruto non ha uccifo veruno; o dicendo, che quegli cui esso ha uccifo, non era tiranno. Il che è importantissimo da notare; perchè quando tali proposizioni entrano negli argomenti, qualche volta se ne prova una sola parte, e l'altra se ne suppone: onde sovente per ridur tali argomenti nella forma la più naturale, fa d'uopo il cangiare l'attivo in passivo, affinchè la parte provata direttamente s'esprima; come più diffusamente osserveremo, quando si tratterà de-

degli argomenti composti di queste proposizioni complesse.

3. Qualche volta la complessione cade sopra il subbjetto e sopra l'attributo, l'uno e l'altro essendo un termine complesso; come in questa proposizione: *I grandi, che opprimono i poveri, saranno gastigati da Dio, che è il protettor degli oppressi.*

Ille ego, qui quondam gracili modulatus avena
Carmen, & egressus sylvis vicina coegi,
Ut quamvis avido parerent arva colono,
Gratum opus agricolis; at nunc horrentia Martis
Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris
Italiam fato profugus, Lavinaque venit
Littora.......

I primi tre versi, e mezzo il quarto compongono il subbjetto di questa proposizione; il restante ne compone l'attributo; e l'affermazione contiensi nel verbo, *cano*.

Eccovi le tre maniere, con che le proposizioni posson esser complesse inquanto alla loro materia, cioè inquanto al subbjetto, e in quanto all'attributo.

CAPITOLO VI.

Della natura delle proposizioni incidenti, che costituiscono una parte delle proposizioni complesse.

MA prima di parlar delle proposizioni, la complession delle quali cade sopra la forma, cioè a dire sopra l'affermazione, o sopra la negazione, deggionsi notar più cose intorno alla natura delle proposizioni incidenti, che sono parte del subbjetto o dell'attributo, cioè di quelle, che son complesse inquanto alla materia.

1. Abbiamo già veduto, le proposizioni incidenti esser quelle, il subbjettò delle quali è il pronome relativo, co-

come *Gli uomini, i quali sono creati per conoscere e amar Dio*, ovvero *Gli uomini che sono pii*; da dove levando via il termine, *Gli uomini*, il restante è proposizion incidente.

Ma bisogna ricordarsi di ciò che si è detto nel Capo settimo della prima parte, che le aggiunte de' termini complessi sono di due sorte; le une possono chiamarsi semplici spiegazioni, cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò che vi s'aggiugne, generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione; come nel primo esempio; *Gli uomini che son creati per conoscere e per amar Dio*.

Le altre possono chiamarsi determinazioni, perchè ciò che s'aggiugne a un termine, non gli conviene con tutta la sua estensione, ma ne restrigne e ne determina il significato; come nel secondo esemplo, *Gli uomini che sono pii*. Posto ciò, può dirsi, che v'è un pronome relativo, che è esplicativo, e uno che è determinativo.

Perchè quando il relativo è esplicativo, l'attributo della proposizion incidente è affermato del subbjetto, al quale esso pronome si riferisce, benchè ciò sia accidentalmente, a riguardo della proposizione totale. Onde al relativo può sostituirsi lo stesso subbjetto, come appare nel primo esemplo: *Gli uomini che sono stati creati per conoscere e amar Dio*: imperciocchè può dirsi; *Gli uomini sono stati creati per conoscere e amar Dio*.

Ma quando il relativo è determinativo, l'attributo della proposizion incidente non è propriamente affermato del subbjetto, al quale si riferisce lo stesso pronome. Perchè dopo aver detto; *Gli uomini, che sono pii, sono caritatevoli*, se si volesse sostituire la parola, *uomini*, al pronome, e dire, *Gli uomini sono pii*, la proposizione sarebbe falsa, perchè e' sarebbe un affermare la parola, *pii*, degli uomini come uomini. Ma dicendosi; *Gli uomini, che sono pii, sono caritatevoli*, non s'affermeria, nè degli uomini in generale, nè di verun uomo in parti-

co-

colare, che fiano pii; ma l'intelletto accoppiando l'idea di *pii* con quella degli *uomini*, e faccendone un'idea totale, giudica, che ad effa convenga l'attributo, *caritatevoli*. Laonde tutto il giudizio efpreffo nella propofizion incidente è folamente quello con che fi giudica, che l'idea di pio non è incompatibile con quella dell'*uomo*, e che per confeguenza fi poffon confiderare come accoppiate infieme, e dopo efaminar ciò che loro conviene in virtù di quefta unione.

Ci fono fpeffo termini che fon doppiamente e triplicemente compleffi; conciofliachè fono compofti di più parti, ciafcheduna delle quali è compleffa; onde potremmo noi abbatterci in propofizioni diverfe incidenti, e di fpecie diverfe; il pronome relativo nell'una effendo determinativo, e nell'altra efplicativo. Ciò più chiaramente vedraffi in queft'efempio: *La dottrina, che mette il fommo bene ne'piaceri del corpo, la quale è ftata infegnata da Epicuro, è indegna d'un Filofofo.* In quefta propofizione, *indegna d'un Filofofo*, è l'attributo; tutto il reftante è fubbjetto: laonde quefto fubbjetto è un termine compleffo, il quale cofta di due propofizioni incidenti: la prima è; *che mette il fommo bene ne'piaceri del corpo*; dove il relativo è determinativo; perchè determina il termine generale, *dottrina*, a quella dottrina, che afferma il fommo bene effer ne'piaceri del corpo. Sicchè fenza inconveniente non potriafi al relativo foftituire il termine, *dottrina*, e dire; *La dottrina mette il fommo bene ne'piaceri del corpo*. La feconda propofizion incidente fi è, *La quale è ftata infegnata da* Epicuro; dove il fubbjetto, a cui fi riferifce il pronome, è tutto il termine compleffo, *La dottrina che mette il fommo bene ne' piaceri del corpo*; il quale denota una dottrina fingolare e individuale, capace di varj accidenti, come, d'effere infegnata e difefa da diverfe perfone; benchè ella fia determinata in fe fteffa ad effer fempre prefa in una medefima guifa, almeno precifamente in quefto luogo,

go, dove già si prende così; Laonde il pronome relativo della seconda proposizion incidente, *La quale è stata insegnata da Epicuro*, non è determinativo, ma solamente esplicativo; e perciò al suo relativo può sostituirsi il subbjetto, dicendo; *La dottrina, che mette il sommo bene ne' piaceri del corpo è stata insegnata da Epicuro*.

3. L'ultima osservazione si è, che per giudicar della natura di tali proposizioni, e per sapere, se 'l relativo è determinativo o esplicativo, bisogna spesso riflettere al senso e all'intenzion di chi parla, più che alla sola espressione.

Imperciocchè v'ha sovente de' termini complessi, i quali sembrano incomplessi, o che sembran meno incomplessi di quel che veramente sono; perchè una parte di ciò che contengono, è nella mente di colui che parla, come s'è detto nel capo settimo della prima parte, ove s'è dimostrato nulla esservi di più comune ne' ragionamenti degli uomini, che il denotar cose singolari con nomi universali; mercecchè le circostanze del discorso danno assai chiaro a conoscere che all'idea universale corrispondente a quella parola, s'accopia un idea singolare e distinta, la quale la determina a significare una cosa sola e unica.

Ho detto, ciò comprendersi per l'ordinario dalle circostanze, come in bocca a' Francesi la parola Re, significa Luigi Decimoquinto. Ma eccovi ancora una regola che può far conoscere, quando un termine comune si rimane nella sua idea generale, o quando è determinato da un' idea particolare e distinta, ancorchè ciò non s' esprima.

Quando vi è un inconveniente manifesto nell' accoppiare un attributo ad un soggetto, il quale si rimanga nell' idea sua generale, è da credere, che chi fa questa proposizione, non ha lasciato quel soggetto nella sua idea generale. Così udendo io un uomo a dire; *Il*

Re

Re m' ha comandato tal cosa, so di certo, che e' non ha lasciato la parola, *Re*, nell' idea sua generale; perchè il Re in generale non fa comandamento veruno in particolare.

Se uno m' avesse detto; *Il foglietto di Brusselles del dì decimo quarto di Gennajo 1662. concernente a ciò che è seguito in Parigi, è falso*; saprei di certo, esservi qualche cosa di più nella mente di chi parla, la quale non è espressa con quelle parole; perocchè quelle non son bastanti a farmi giudicare, se sia vero o falso esso foglietto. Laonde fa d' uopo che lo stesso abbia concepito nella sua mente qualche nuova distinta e particolare, la quale esso giudicasse contraria alla verità; come per esempio che detto foglietto riferisce, che *il Re ha creato cento Cavalieri dell' Ordine dello Spirito Santo*.

Parimenti nel giudizio che formasi dell' oppinioni de' filosofi, quando dicesi, che la dottrina d' un tal filosofo è falsa, senza distintamente esprimere qual sia questa dottrina, come per esempio, che *la dottrina di Lucrezio circa la nostr' anima, è falsa*, è di necessità, che in queste sorte di giudizj coloro che li formano, concepiscano un' oppinion distinta particolare sotto il termine generale di dottrine d' un tal filosofo; imperciocchè la falsità non può convenire ad una dottrina, inquanto ella è d' un tale autore; ma solamente in quanto è una tal oppinione in particolare, contraria alla verità. Laonde tali proposizioni così necessariamente si risolvono: *Una tal oppinione, che è stata insegnata da un tal autore, è falsa. L'oppinione, che la nostr' anima sia composta d' atomi, la quale e stata insegnata da Lucrezio, è falsa*. Sicchè tali giudizj contengon sempre due affermazioni, ancorchè non distintamente espresse: l'una principale, che riguarda la verità in se stessa; cioè essere un grand' errore il dire, che la nostr' anima è composta di atomi; l'altra incidente, che risguarda la sola istoria; cioè che quest' errore è stato insegnato da Lucrezio.

CA-

CAPITOLO VII.

Della falſità, che trovaſi ne' termini compleſſi, e nelle propoſizioni incidenti.

CIO' che abbiam detto, può ſervire a ſciorr'una queſtione inſigne, cioè ſe la falſità ſia nelle ſole propoſizioni, o eziandio nell'idee e ſemplici termini.

Parlo della falſità più toſto che della verità; perchè v'è una verità nelle coſe per relazione alla mente di Dio, o vi penſino gli uomini o non vi penſino; ma non può avervi falſità, fuorchè per relazione alla mente dell'uomo, o di qualche altro ſpirito ſoggetto a errore, il quale falſamente giudica una coſa eſſer tale quale non è.

Ricercaſi dunque ſe queſta falſità ſia nelle ſole propoſizioni e giudizj.

Riſpondeſi comunemente, che sì: il che è vero in un ſenſo; ma non fa che qualche volta vi abbia della falſità, non nell'idee ſemplici, ma ne' termini compleſſi; perchè a ciò baſta che ſiavi qualche giudizio e qualche affermazione, o eſpreſſa o virtuale.

Ciò meglio ſcorgeremo conſiderando in particolare le due ſorte de' termini compleſſi, cioè e dove il relativo è eſplicativo, e dove è determinativo.

Nella prima ſorta de' termini compleſſi, non è maraviglia, che poſſa avvervi della falſità, l'attributo della propoſizion incidente affermandoſi del ſubbjetto, al quale il pronome relativo ſi riferiſce. Così in queſta propoſizione; *Aleſſandro, che è figliuol di Filippo*, benchè incidentemente, di Aleſſandro io affermo il figliuol di Filippo; e per conſeguenza s'egli non l'è, la propoſizione è falſa.

Ma fa di meſtieri l'oſſervarvi due o tre coſe rilevanti.

1. La

1. La falsità della proposizion incidente per l'ordinario non distrugge la verità della proposizion principale. Per esempio; *Alessandro, che è stato figliuol di Filippo, ha vinto i Persiani*; questa proposizione dee giudicarsi vera, ancorchè Alessandro non fosse figliuol di Filippo; perchè la proposizion principale cade solamente sovra di Alessandro; e ciò che incidentemente vi si è aggiunto benchè sia falso, non fa tuttavia che non sia vero, che Alessandro abbia vinto i Persiani.

Che se l'attributo della proposizion principale avesse relazione alla proposizion incidente, e per esempio io dicessi; *Alessandro figliuol di Filippo era nipote d'Aminta*; solamente in tal caso la falsità della proposizion incidente renderia falsa la proposizion principale.

2. I titoli i quali comunemente si danno a certe dignità, posson darsi a chiunque possiede le medesime, quantunque in nissun modo gli convenga ciò che viene significato con esso titolo. Così perchè una volta il titolo di *Santo* e di *Santissimo* davasi ad ogni Vescovo, trovasi, che i Vescovi Cattolici nella conferenza di Cartagine non avean difficoltà di dar questo nome a' Vescovi Donatisti; *Sanctissimus Petilianus dixit*; benchè sapessero di certo, non poter essere vera santità in un Vescovo scismatico. Leggiamo eziandio negli Atti degli Appostoli, che S. Paolo dà il titolo di *Ottimo*, o di *Eccellentissimo*, a Festo, Governatore della Giudea, perchè quello era il titolo che ordinariamente davasi a que' Governatori.

3. Ma non vale la stessa ragione quando una persona è l'autore d'un titolo, che ella dà ad un altro; e ciò non secondo l'opinione altrui, o secondo l'errore del volgo: conciossiachè con ragion se le può rinfacciar la falsità di tali proposizioni. Così quando uno dice: *Aristotile; che è il Principe de' Filosofi*, o semplicemente, *Il Principe de' Filosofi, ha creduto, che l'origine de' nervi fosse nel cuore*; non si avrebbe ragion di dire, ciò esser falso, per-

perchè Aristotile non è il più eccellente de' Filosofi; bastando, che in ciò siasi seguita l'oppinione comune, benchè falsa ella sia. Ma se un uomo dicesse; *Pier Gassendi, il quale è il più dotto de' Filosofi, crede che v' abbia del voto nella natura*; si arebbbe giusto motivo di contrastare a questa persona la qualità, che colui vorria dare al Gassendi, e di accusarlo della falsità, la quale potrebbesi pretendere che sia in quella proposizion incidente. Puossi dunque essere accusato di falsità, per dare ad una persona un titolo, che non le convenga, e non esserne accusato, per dare alla medesima un altro titolo, che molto meno veramente le conviene. Per esempio, *Papa Giovanni Dodicesimo non era nè santo, nè casto, nè pio*, come lo confessa il Baronio. Nulladimeno coloro, che il chiamavan *Santissimo*, non potevano esser ripresi di menzogna; e pure se l'avessero chiamato *Castissimo*, o *Piissimo*, sarebbono stati i gran mentitori, benchè ciò con proposizioni incidenti, e dicendo, *Giovanni Dodicesimo castissimo Pontefice ha ordinato la tal cosa*.

Ciò ho io giudicato doversi ricordare circa le proposizioni incidenti, dove il pronome relativo è esplicativo. Ma dove egli è determinativo, come, *Gli uomini, che sono pii; i Re, che amano i loro popoli*; egli è certo, che per l'ordinario tali proposizioni non sono capaci di falsità; imperciocchè l'attributo della proposizion incidente non è affermato del subbjetto, al quale si riferisce il pronome. Perchè se per esempio si dice; *I giudici, i quali non si lascian vincere dalle preghiere, e dal favore, sono degni di lode*; non si dice perciò, che v'abbia giudice alcuno al mondo, nel quale sia tal perfezione. Nientedimeno io giudico sempre esservi in tali proposizioni un affermazion tacita e virtuale, non dell'attual convenienza dell'attributo al subbjetto al quale si riferisce il pronome, ma della convenienza possibile. Se poi in ciò noi c'inganniamo v'ha ragion di dire, tali

proposizioni incidenti esser false; come per esemplo dicendo: *Gli spiriti che sono cubici, son più solidi di que' che sono sferici.* Imperciocchè l'idea di *cubico* e di *sferico* essendo incompatibili con l'idea dello *spirito*, il qual è il principio del pensiero; io stimo che simili proposizioni incidenti dovrebbonsi tenere per false.

Può anche dirsi, che di là nascono la maggior parte de' nostri errori. Perchè all'idea d'una cosa noi accoppiamo sovente un'altra idea incompatibile, avendola falsamente giudicata non incompatibile: il che fa, che attribuiscasi a questa medesima idea ciò che affatto non le può convenire.

Così scorgendo in noi medesimi due idee, l'una della sostanza che pensa e l'altra della sostanza estesa, spesso avviene, che quando noi consideriamo la nostr'anima, la qual è la sostanza che pensa, inavvedutamente vi mescoliamo qualche cosa dell'idea della sostanza estesa, come quando noi c'immaginiamo, che l'anima dee riempiere un luogo, come lo riempie un corpo; e che ella in niun modo sarebbe, se non fusse in qualche luogo: le quali proprietadi al solo corpo convengono. E quindi pure è nato l'error empio di coloro, che credon l'anima mortale. Leggasi sopra di ciò un bellissimo discorso di S. Agostino nel libro decimo della Trinità, ove dimostra, niuna cosa esser più facile a conoscere, che la natura della nostr'anima; ma ciò che imbroglia gli uomini, si è, che volendola conoscere, non s'appagan di ciò che ne conoscon senza fatica; cioè lei essere una sostanza che pensa, che vuole, che dubita, che sa; ma vi uniscono a ciò che ella è, ciò che ella non è, e se la vogliono immaginare sotto alcuno di que' fantasmi, sotto a' quali son avvezzi a concepir le cose corporee.

Quando per l'opposito noi consideriamo i corpi, difficilmente non vi mescoliamo qualche cosa dell'idea della sostanza che pensa. Onde diciamo de' corpi gravi, che vogliono andare al centro; delle piante, che cercan gli ali-

alimenti; delle crisi d' una malattia, che la natura s' è voluta scaricare delle cose nocive; e di mille altre cose; principalmente de' nostri corpi che la natura vi vuol fare questo o quello; benchè sappiam di certo; che noi ciò non abbiamo voluto, nè in verun modo vi abbiam pensato; e benchè sia ridicolo l'immaginarsi, in noi esserci qualche altra cosa diversa da noi, la quale conosca ciò che ci è utile e nocivo; la quale cerchi l'uno, e fugga l'altro.

Credo, a questo mescolamento d'idee incompatibili doversi ascrivere tutte le mormorazioni degli uomini contro di Dio. Perchè e' sarebbe impossibile il lagnarsi di Dio; se tale veramente si concepisse; qual egli è, Onnipotente, Sapientissimo; Ottimo. Ma i malvagj concependolo come Onnipotente, e Signore sovrano di tutto il mondo, attribuiscono a lui tutte le calamità che loro accadono; nel che han ragione. Ma perchè poi il concepiscono come crudele e ingiusto, il che è incompatibile con la sua bontà, inveiscono contro lo stesso, quasichè a torto abbia loro mandato i mali che soffrono.

CAPITOLO VIII.

Delle proposizioni complesse secondo l'affermazione e la negazione, e d'una specie di tali proposizioni da' filosofi chiamate Modali.

Oltre alle proposizioni nelle quali il soggetto o l'attributo è un termine complesso, altre ne sono, le quali sono complesse, perchè v' ha termini o proposizioni incidenti, che riferiscono alla sola forma della proposizione, cioè all' affermazione o negazione espressa dal verbo. Dicendo per esempio: *Io asserisco, che la terra è ritonda: Io asserisco*, è una proposizion incidente, che dee far parte di qualche cosa nella proposi-

zion principale. Contuttociò chiara cosa è, quella non esser parte, nè del subbjetto nè dell'attributo; imperciocchè in nissun modo li cangia, e intieramente concepirebbonsi, quand'anche io semplicemente dicessi: *La terra è ritonda*. Onde ella sol cade sopra l'affermazione, la quale vien espressa in due maniere; l'una ordinaria col verbo, *è*; e l'altra più espressamente col verbo *io affermo*.

Egli è il medesimo, quando dicessi; *Io niego*; *Egli è vero*; *e' non è vero*; che aggiungosi a una proposizione, per affermarne più efficacemente la verità; come quando io dico *Le ragioni astronomiche ci convincono, che il sole di molto e maggior della terra*:quì la prima parte è una confermazion dell'affermazione.

Bisogna tuttavia osservare, che ci son proposizioni di tal fatta; che sono ambigue, e diversamente possono intendersi, conforme la mente di chi le pronunzia. Come per esempio: *Tutti i Filosofi asseriscono, che le cose gravi da se stesse discendono*. Se mio pensiero si è il dire, che le cose gravi da se stesse discendono, la prima parte di questa proposizione sarà incidente, e solo confermerà l'affermazion della seconda. Ma se all'incontro sol intendo di riferire questa oppinion de' Filosofi, senza che io l'approvi, allor la prima parte sarà la proposizion principale, e l'ultima sarà una sola parte dell' attributo; conciossiacosachè non affermerò io, che le cose gravi scendono da se stesse; ma solamente che tutti i Filosofi ciò asseriscono. E facilmente scorgesi, che questi due modi diversi d'intendere la medesima proposizione talmente la cangiano, che se ne fanno due proposizioni diverse, e le quali hanno due sensi affatto diversi. Ma dallo stesso discorso è facile il giudicare, in qual de' due sensi ella si prende. Perchè se dopo aver fatto questa proposizione, si soggiugnesse: *Ma le pietre son gravi; dunque cadono da se stesse*: e' saria evidente, che io l'avrei presa nel primo senso, e la prima

parte sarebbe sol incidente. Che se per lo contrario io così conchiudessi: *Ma ciò è un errore; e conseguentemente può avvenire, che un errore sia insegnato da tutti i filosofi:* manifesto sarebbe che io l'avrei pigliata nel secondo senso, cioè che la prima parte si è la proposizion principale; e la seconda solamente una parte dell' attributo.

Di queste proposizioni complesse, ove la complession cade sul verbo, e non sul subbjetto o sull'attributo, i filosofi specialmente hann'osservate quelle, che chiamansi *Modali*, perchè l'affermazione o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi, *Possibile*, *Contingente*, *Impossibile*, *Necessario*. E perchè ciascun modo può essere affermato o negato; come, *Egli è impossibile*, *E' non è impossibile*; e perchè nell'una e l'altra maniera può accoppiarsi a una proposizion affermativa o negativa; per esempio che *La terra è ritonda*, o che *La terra non è ritonda*; ciascun modo può aver quattro proposizioni, le quali tutte insieme son sedici, notate con queste parole; PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI; le quali son tutte misteriose. Ciascheduna sillaba segna uno de' quattro modi.

La Prima il Possibile: La seconda il Contingente:
La Terza l'Impossibile: La Quarta il Necessario.

La Vocale di ciascheduna sillaba, A, E, I, U, denota, se il modo esser dee affermato o negato, e se la proposizion, che chiamano, *Dictum*, esser dee o affermata o negata; in tal maniera.

A, l'affermazion del modo, e l'affermazion della proposizione.

E, l'affermazion del modo, e la negazion della proposizione.

I, la negazion del modo, e l'affermazion della proposizione.

U, la negazion del modo, e la negazion della proposizione.

Sarebbe egli perdere il tempo, il recarne esempj, essendo facili a ritrovare. E' solo da avvertire, che PURPUREA risponde all'A delle proposizioni incomplesse, ILIACE all'E, AMABIMUS all'I, EDENTULI all'U. Laonde se vogliamo, che gli esempj sieno veri, bisogna per PURPUREA pigliare un attributo, il quale possa essere universalmente affermato del suo subbjetto; per ILIACE uno, che possa esserne universalmente negato; per AMABIMUS uno, che possa esserne particolarmente affermato; e per EDENTULI uno, che possa esserne particolarmente negato.

Ma qualunque attributo si prenda, è sempre vero, che tutte e quattro le proposizioni d'una parola istessa hanno il medesimo senso; talmente che l'una essendo vera, tutte l'altre eziandio son vere.

CAPITOLO IX.

Di varie sorte di proposizioni composte.

ABbiam già detto, le proposizioni composte esser quelle, che hanno o doppio soggetto, o doppio attributo. Di queste ne son due sorte; nelle une la composizione è espressa; nell'altre ella è più nascosta, e da' Logici però chiamansi *esponibili*, perchè han bisogno d' esser esposte o spiegate.

Quelle della prima classe posson ridursi a sei specie; e sono le Copulative, le Disgiuntive, le Condizionali, le Causali, le Relative, e le Discretive.

DELLE PROPOSIZIONI COPULATIVE.

CHiamansi copulative quelle, che costano o di più subbjetti, o di più attributi, accoppiati mediante una congiunzione o affermativa o negativa; cioè a dire mediante l'*&*, o la *nè*: perchè la *nè* in tali proposizioni

ni fa lo stesso uffizio, che la &; significando ella l'& con una negazione, che cade sul verbo; e non su l'unione delle due parole, le quali accoppia. Per esempio: *Nè la scienza, nè le ricchezze rendon l'uomo felice*; io qui unisco la scienza alle ricchezze, dicendo dell'una e dell'altre, che non rendon l'uomo felice; egualmente che se io dicessi, che *La scienza, e le ricchezze rendon l'uomo vano*.

Posson distinguersi queste proposizioni in tre classi.

1. Quando elle hanno più subbjetti; come *Mors & vita in manibus linguæ*. La vita e la morte sono in poter della lingua.

2. Quando hanno più attributi.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Regibus aula. Ovvero

Chi ama la mediocrità tanto stimabile in tutte le cose, non abita in case nè troppo superbe, nè troppo vili.

Sperat infestis, metuit secundis
Alteram sortem, bene præparatum
Pectus.

Un animo ben disposto spera la buona fortuna in mezzo alla cattiva, e teme la cattiva in mezzo la buona.

3. quando hanno più subbjetti e più attributi.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri
Ægroto Domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.

Nè la casa, nè i fondi, nè l'abbondanza d'oro e d'argento possono liberare il loro padrone dalla febbre del corpo, nè dall'inquietudini dell'animo.

La verità di queste proposizioni dipende dalla verità di tutte e due le parti, Laonde se io dicessi; *La Fede; e la buona vita son necessarie alla salute*; ciò è vero, perchè l'una e l'altra è necessaria. Ma s'io dicessi; *La buona vita, e le ricchezze son necessarie alla salute*; questa pro-

posizione sarebbe falsa, benchè la buona vita vi sia necessaria; imperciocchè le ricchezze non sono.

Le proposizioni negative contradditorie delle copulative, e di qualunque altre composte, non sono tutte quelle, ove trovasi la negazione; ma solo quelle, ove la negazion cade sopra la congiunzione; il che si fa in più maniere: come quando si mette la negazione in principio alla proposizione: *Non enim amas, & deseris*; dice S. Agostino: cioè non è da credere, che tu ami alcuno e lo abbandoni.

In altra maniera eziandio si fa una proposizion contraddittoria ad una copulativa, cioè negando espressamente la congiunzione; come quando dicesi, essere impossibile, che in un medesimo tempo una medesima cosa sia questa e quella: Non si può essere amante e saggio.

Amare & sapere vix Deo conceditur.

L'Amore e la maestà non vanno d'accordo.

Non bene conveniunt, nec in una sede morantur
Majestas & amor.

DELLE DISGIUNTIVE.

Le Disgiuntive sono di grand'uso; e son quelle, dove entra la congiunzion disgiuntiva *vel*, o *ovvero*, L'amicizia o truova gli amici uguali, o gli fa uguali.

Amicitia pares aut accipit, aut facit.

La femmina o ama, ovvero odia; per lei non v'ha mezzo.

Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.

Il solitario è, o una bestia, o un Angiolo, (dice Aristotile.)

Gli uomini solamente son mossi, o dall'interesse, o dal timore.

O la terra gira intorno al sole, o'l sole intorno alla terra.

Ogni azione proveniente dal giudizio è o buona, o malvagia.

La

La verità di queste proposizioni dipende dall' opposizion necessaria delle parti, le quali niente debbono ammetter di mezzo. Ma come bisogna, che niente affatto ammettan di mezzo, acciocchè sieno necessariamente vere; così basta che niente di mezzo ordinariamente ammettano, acciocchè come moralmente vere si considerino. E però è assolutamente vero, che un' azione proveniente dal giudizio è buona o malvagia; i teologi in particolare dimostrando, niuna essercene che sia indifferente. Ma quando s' è detto, che gli uomini solamente son mossi dall'interesse o dal timore, ciò assolutamente vero non è; essendocene alcuno, cui non muove nè l'una nè l'altra di queste passioni, ma la considerazione del suo dovere. Laonde tutta la verità, che vi può essere, si è, che queste due passioni muovono la maggior parte degli uomini.

Le proposizioni contradditorie alle disgiuntive son quelle, nelle quali niegasi la verità della disgiunzione; il che si fa da' latini mettendovi innanzi la negazione, come pure si pratica in qualsisia proposizione composta: per esempio, *Non omnis actio est bona, vel mala, Non ogni azione è buona, o malvagia.*

DELLE CONDIZIONALI.

Le Condizionali son quelle, che hanno due parti unite mediante la particella condizionale, *se*. La prima parte è quella, dove è la condizione, e chiamasi l'antecedente; l'altra parte chiamasi il conseguente. Per esempio: *Se l'anima e spirituale*, è l' antecedente; *ella è immortale*, è il conseguente.

Questa conseguenza è qualche volta immediata, e qualche volta mediata. Ella è mediata, quando non v'è termine veruno comune all'una parte, e all'altra il quale le leghi insieme; come se io dicessi:

Se la terra è immobile, il sole gira.
Se Iddio è giusto, i cattivi saranno puniti.

Que-

Queſte conſeguenze ſon molto buone, ma non ſono immediate; perchè le due parti niun termine comune avendo, ſi legano ſolo mediante ciò che è nella mente, e non ſi eſprime. Imperciocchè la terra e 'l ſole trovandoſi in ſituazioni l'una riguardo all'altro ſempre diverſe, fa di meſtieri, che ſe l'una è immobile, l'altro ſi muova.

Quando la conſeguenza è immediata, biſogna per l' ordinario,

1. Ovvero che le due parti abbiano un medeſimo ſubbjetto.

Se la morte è paſſaggio ad una vita più felice, ella è deſiderabile.

Se non avete nodriti i poveri, gli avete uccisi.

Si non paviſti (pauperes) occidiſti

2. Ovvero che elle abbiano il medeſimo attributo.

Se quanto Iddio ci manda per provarci, dee eſſerne caro; debbono le malattie eſſerci care.

3. Ovvero che l'attributo della prima parte ſia il ſubbjetto della ſeconda.

Se la pazienza è virtù, ci ſon delle virtù penoſe.

4. Ovvero alla fine che il ſubbjetto della prima ſia l' attributo della ſeconda parte; il che ſolamente ſuccede, quando la ſeconda parte è negativa.

Se tutti i veri Criſtiani vivono conforme il Vangelo, pochi ſono i veri Criſtiani.

Per la verità di queſte propoſizioni ſi conſidera la ſola verità della conſeguenza; perchè ſe bene l' una e l' altra parte foſſe falſa, tuttavia ſe la conſeguenza dell' una dall'altra è buona, la propoſizione inquanto condizionale, è vera. Come per eſempio:

Se la volontà della creatura può fare, che la volontà di Dio non s' adempia; Iddio non è Onnipotente.

Le propoſizioni conſiderate come negative e contraddittorie alle condizionali ſono quelle ſolamente, ove la condizione ſi niega; il che da' latini ſi fa, mettendo avanti una negazione.

Nec,

Nec, si miserum fortuna Sinonem
Finxit, vanum etiam, mendacemque improba finget.

Ma nel volgare esprimonsi queste contraddittorie con un *benche*, o altra simile particola, e una negazione.

Se magnerete del frutto vietato, voi morrete.
Benchè voi mangiate del frutto vietato, non morrete.

Ovvero con un, *Non è vero*, o simile.

Non è vero, che se voi magnerete del frutto vietato morrete.

DELLE CAUSALI.

LE Causali son quelle, che contengon due proposizioni accoppiate insieme per mezzo d'una congiunzion causale; come *Perchè*, *Imperciocchè*, *Acciocchè*, ec.

Guai a' Ricchi; perchè hanno le lor consolazioni in questo mondo.

I cattivi vengono innalzati, perchè sia più grave la loro caduta.

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.
Possunt, quia posse videntur.

Possono, perchè si credono di potere.

Il tal Principe è infelice, imperciocchè è nato sotto la tale costellazione.

A questa sorta di proposizioni posson ridursi eziandio quelle, che chiamansi Reduplicative.

Gli uomini inquanto uomini son ragionevoli.
I Re come Re sono soggetti al solo Dio.

Per la verità di tali proposizioni è di necessità, che l' una delle due parti sia la cagione dell' altra; donde ne siegue ancora la necessità, che l'una e l'altra sia vera, imperciocchè ciò che è falso, nè può esser cagione, nè averne. Ma entrambe le parti poson eser vere, e la cagione eser falsa; al che basta, che l'una delle parti non

non ſia cagion dell'altra. Così un Principe può eſſere ſtato infelice, ed eſſer nato ſotto una tal coſtellazione; ma tuttavia è falſo, lui eſſere infelice, per eſſer nato ſotto la ſteſſa coſtellazione.

Il che eſſendo così, le contraddittorie di tali propoſizioni ſi fanno, col negare che una ſia la cagion dell' altra.

Non perciò è infelice, perchè è nato ſotto ad una tale coſtellazione.

DELLE RELATIVE.

LE Relative ſon quelle, le parti delle quali hanno qualche comparazione o relazione.

Ove il teſoro, quivi è il cuore.
Qual è la vita, tal è la morte.
Tanti es, quantum habes.
Tanto ſiamo ſtimati, quanto abbiamo di beni.

Qui la verità dipende dalla bontà della relazione. E ſi contraddice, negando la relazione iſteſſa.

Non è vero, che qual è la vita, tal ſia la morte.
Egli è il falſo, che noi ſiamo ſtimati nel mondo a miſura delle noſtre ricchezze.

DELLE DISCRETIVE.

LE Diſcretive ſon quelle, nelle quali ſi fanno giudizj differenti, ſegnando tal differenza colle particelle *ſed*, ma, *tamen*, *tuttavia*, *nulladimeno*, e ſimili, eſpreſſe o non eſpreſſe.

Fortuna opes auferre, non animum poteſt.
La fortuna può ben toglierci i beni ma non l'animo.
Et mihi res, non me rebus ſubmittere conor.
Io proccuro d'aſſoggettare le coſe a me, non me alle coſe.
Cœlum, non animum mutant, qui trans mare currunt.
Cangia paeſe, non inclinazione chi paſſa il mare.

La

La verità di sì fatte proposizioni dipende dalla verità di tutte e due le parti, e dalla separazione, che vi si frammette. Perchè quantunque le parti fossero tutte vere, tuttavia una proposizion di tal sorta sarebbe ridicola quando tra le stesse non vi fosse opposizion veruna; come s' io dicessi:

Giuda era un ladro, e nientedimeno non potè sofferire, che la Maddalena spargesse gli unguenti pretiosi sopra di Gesu-cristo.

In molte guise può contraddirsi a tali proposizioni. Come se si dicesse:

Non dalle richezze, ma dalla scienza dipende la felicità.

A questa proposizione si può contraddire in tutte queste tre maniere.

La felicità dipende dalle ricchezze, e non dalla scienza.
Nè dalle ricchezze, nè dalla scienza dipende la felicità.
La felicità dipende e dalla scienza, e dalle ricchezze.

Dal che chiaramente appare, che le copulative son contraddittorie delle discretive; essendo copulative queste due ultime proposizioni.

CAPITOLO X.

Delle Proposizioni composte nel senso.

CI sono altre proposizioni, la composizion delle quali è più nascosta, e posson ridursi a queste quattro classi; 1. Esclusive, 2. Eccettuative, 3. Comparative, 4. Incominciative o Finitive.

1. DELL' ESCLUSIVE.

ESclusive chiamansi quelle, che denotan un attributo convenire a un subbjetto, e convenire a lui solo, e non ad altri. Donde ne siegue, che sono costituite di

due differenti giudizj, e che però ſono compoſte nel ſenſo. Ciò eſprimeſi mediante la parola *ſolo*, o altra ſimile.
Deus ſolus fruendus; *reliqua utenda*.
Cioè noi dobbiamo amar Dio per lui ſteſſo; e non amar l'altre coſe; ſe non per lo ſteſſo Dio.
Quas dederis, *ſolas ſemper habebis opes*.
Cioè le ricchezze, che noi avremo donate; e non altre; ſempre rimarranno con eſſo noi.
Nobilitas ſola eſt, *atque unica virtus*.
Cioè la virtù fa la nobiltà, e niun'altra coſa ci rende veramente nobili.
Hoc unum ſcio, *quod nihil ſcio*, dicevano gli Accademici.
Cioè egli è certo, che niente c'è di certezza; e in ogni altra coſa non c' è che oſcurità ed incertezza.
Lucano parlando de' Druidi fa queſta propoſizion diſgiuntiva compoſta di due eſcluſive.

Solis noſſe Deos, *& cœli Numina vobis*:
Aut ſolis neſcire datum, ec.

O voi conoſcete gli Dei, benchè niſſun altro gli conoſca;
O voi non li conoſcete, benchè tutti gli altri gli conoſcano.

A queſte propoſizioni ſi contraddice in tre maniere.

1. Si può negare, che al ſubbjetto in verun modo convegna ciò che s'è detto convenire a lui ſolo.

2. Si può dire che ciò convenga ad altre coſe.

3. Si può dire l'uno e l'altro.

Per eſempio contro di queſta ſentenza, *La ſola virtù è la vera nobilità*, può dirſi

1. Che la virtù non rende nobile.

2. Che la naſcita rende nobile egualmente, che la virtù.

3. Che la naſcita rende nobile, e non la virtù.

Così a quella maſſima degli Accademici. *Ciò è certo*, *niente eſſerci di certo*, diverſamente contraddicevano i Dommatici, e i Pirronici. Perchè i Dommatici l' impugna-

pugnavano, dicendo ciò essere doppiamente falso; avendovi molte cose da noi certissimamente conosciute; e perciò non era vero, che noi fussimo certi di saper nulla. All' incontro dicevano i Pirronici, ciò esser falso, per una ragione contraria, cioè tutto essere talmente incerto, che era eziandio incerto, l'aver noi niente di certezza.

Perciò c' è un diffetto di giudizio in ciò, che Lucano disse de' Druidi; perchè non è di necessità, che i soli Druidi conoscesser la verità circa gli Dei; o fosser soli in errore. Imperciocchè potendoci esser molti errori intorno alla natura di Dio, non era impossibile, che i Druidi ne avesser pensieri differenti da quelli di altre nazioni, e tuttavia fossero in errore ugalmente, che le medesime.

Ma qui principalmente è da notare, esserci spesso proposizioni esclusive nel senso, benchè l'esclusione non sia espressa. Così quel verso di Virgilio,

Una salus victis, nullam sperare salutem,

è stato felicemente da un Poeta Francese trasportato nella sua favella, tacendovi l' esclusione.

La salut des vaincus est de n' en point attendre.

Tuttavia è più frequente nella latina, che nelle nostre volgari favelle, il non esprimer l'esclusioni; cosicchè v'ha molti luoghi, i quali non si possono volgarizzare, senza farne proposizioni esclusive, benchè nel latino l'esclusion non s' esprima.

Così 2. Cor. 10. 17. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*, così dee volgarizzarsi: Chi si glorifica, dee glorificarsi sol nel Signore,

Gal. 6. 8. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet*. L' uomo raccorrà sol quello che avrà seminato.

Eph. 4. 5. *Unus Dominus, una Fides, unum Baptisma*. Non v'ha altro, che un Signore, una Fede, e un Battesimo.

Matth. 5. 46. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mer-*

mercedem habebitis? Se voi amate sol chi vi ama, qual guiderdone vi meriterete.

Seneca nella Trojane: *Nullas habet spes Troja, si tales habet*. Se Troja ha questa sola speranza, ella n'è senza. Come appunto se avesse detto; *Si tantum tales habet*.

2. DELLE ECCETTUATIVE.

L'Eccettuative son quelle, nelle quali s'afferma una cosa di tutto un subbjetto, eccettuandone alcuno degi' inferiori dello stesso: significandosi con qualche particella eccettuativa, che ciò non gli conviene. Qui dunque contengonsi due giudizj, i quali rendono queste proposizioni composte nel senso come se io dicessi:
Tutte le sette de' filosofi antichi, salvo i Platonici, hanno creduto, che Iddio fosse corporeo.
Qui due cose si asseriscono. Primieramente che gli antichi filosofi hanno creduto, Iddio esser corporeo.
Secondariamente che i Platonici hanno creduto il contrario:

Avarus, nisi cum moritur, nil recte facit.
L'avaro non fa alcun bene se non quando muore

Est miser nemo, nisi comparatus
Nessuno è infelice se non paragonato a' felici

Nemo læditur, nisi a se ipso.
Il male che sopportiamo non viene se non da noi stessi

Toltone il savio, dicean gli Stoici, *tutti gli uomini veramente son pazzi*.

A tali proposizioni si contraddice, come all'esclusive.

1. Dicendo, che 'l savio degli Stoici era tanto pazzo, quanto gli altri uomini.

2. Che oltre a questo savio altri ve n'avea, che non erano pazzi.

3. Che il savio degli Stoici era pazzo, e una parte degli altri uomini non era tale.

E' da

E' da osservare, che le proposizioni Esclusive, e l' Eccettuative sono quasichè una medesima cosa, benchè diversamente alquanto espressa: sicchè è facile il cangiare vicendevolmente l' une nell' altre. Così veggiamo questa eccettuativa di Terenzio.

Imperitus, nisi quod ipse facit, nihil rectum putat;
è stata cangiata da Cornelio Gallo in questa esclusiva;
Hoc tantum rectum, quod facit ipse, putat.

DELLE COMPARATIVE.

Le proposizioni, nelle quali si fa qualche comparazione, contengon due giudizj, l' uno ove dicesi la cosa esser tale, e l'altro ove dicesi la stessa esser più o meno d' un' altra cosa: il perchè tali proposizioni sono composte nel senso.

Amicum perdere est damnorum maximum.

La maggior perdita è quella dell' amico.

Ridiculum acri
Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

Si fa molte volte più con uno scherzo ridicolo, che con ragioni.

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.

Vagliono più le ferite degli amici, che i fallaci baci de' nemici.

Si contraddice a queste proposizioni in più maniere, come a questa massima d' Epicuro, *Il dolore è 'l maggior d' ogni male*, contraddicevano in una maniera gli Stoici, e in un'altra i Peripatetici. Perchè i Peripatetici confessavano, che il dolore era un male, ma asserivano, che il vizio e le passioni sregolate dell'anima eran mali maggiori. Per lo contrario gli Stoici nè pure volevano, che il dolor fosse un male; tanto è lontano, che confessassero, lui essere il maggiore di tutti i mali.

Ma qui può trattarsi una quistione, se sempre sia necessario, che in queste proposizioni il positivo del comparativo convegna all' uno e l' altro degli estremi della

comparazione; se; per esempio sia d'uopo il supporre, che due cose sieno buone, per poter dire, che l'una è migliore dell'altra.

Sembra a prima vista, ciò dover essere così. Ma l'uso è in contrario; poichè veggiamo, che la Scrittura si serve della parola, *migliore* non solamente paragonando due beni; *Melior est sapientia, quam vires, & vir prudens, quam fortis*: è migliore la sapienza della forza, e l'uomo prudente del forte; ma eziandio paragonando un bene con un male: *Melior est patiens arrogante*. L'uomo paziente è migliore del superbo. Ed anche nel paragon di due mali. *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa*; è meglio abitare con un dragone, che con una femina contenziosa: e nel Vangelo; *E meglio esser gittato in mare con un gran sasso al collo, che scandalezzare il minore de' Fedeli*.

La ragion di quest'uso si è, perchè il maggior bene è migliore d'un minore, avendo più di bontà, che un minor bene. Per la stessa ragione può dirsi, benchè meno propriamente, che un bene è migliore d'un male, perchè ciò, che ha della bontà, ne ha più, che ciò, che non ne ha. Parimenti può dirsi, che un minor male è migliore d'un male più grande; imperciocchè ne' mali lo scemamento d'un male tenendosi in luogo d'un bene, ciò che è minor male ha più di questa sorta di bontà, che ciò che è un male maggiore.

Bisogna dunque guardarsi, di non porsi nel calor della disputa fuor di proposito a sofisticare su tali forme di dire, come fè un Grammatico Donatista chiamato Cresconio, scrivendo contra S. Agostino. Conciossiachè questo Santo avendo detto, che i Cattolici avean più di ragione di rinfacciare a'Donatisti, d'aver dato i Libri Sacri in poter de' Gentili, di quello che i Donatisti ne avessero di rinfacciarlo a'Cattolici; *Traditionem nos vobis probabilius objicimus:* Cresconio s'immaginò di rettamente concludere da queste parole, che S. Agostino con-

confessava che i Donatisti avean ragione di rinfacciarlo a' Cattolici. *Si enim vos probabilius*, (diceva colui) *nos ergo probabiliter: nam gradus iste, quod ante positum est, auget, non quod ante dictum est improbat.* Ma S. Agostino confuta primieramente questa vana sottigliezza con gli esempj della Scrittura, e principalmente con quel detto dell'Epistola agli Ebrei, ove S. Paolo avendo detto che la terra, la quale produce sole spine, è maledetta, e altro non può attendere fuorchè il fuoco, e' soggiugne: *Confidimus autem de vobis, fratres carissimi, meliora. Non quia* (ripiglia il Santo Padre) *bona illa erant, quæ supra dixerat, proferre spinas & tribulos, & ustionem mereri; sed magis quia mala erant, ut; illis devitatis meliora eligerent & optarent; hoc est mala tantis bonis contraria.* E poi gli fa vedere ne' più celebri Autori dell'arte sua, che la conseguenza era falsa; poichè si sarrebbe potuto rinfacciar similmente a Virgilio, d'aver preso per una cosa buona la violenza d'una malattia, che induceva gli uomini a squarciarsi le carni co' proprj denti; imperciocchè desidera agli uomini dabbene una miglior fortuna.

Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;
Discissos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis (dice questo Santo Padre) *quasi bona essent istis, & non potius magna mala, qui discissos nudis laniabant dentibus artus?*

DELLE INCOMINCIATIVE, O FINITIVE.

QUando dicesi, che una cosa ha cominciato o finito d'essere tale, si fanno due giudizj; l'uno di ciò che era la cosa avanti il tempo, di che si ragiona; l'altro di ciò, che ella è dipoi. Laonde queste proposizioni, delle quali le une son dette cominciative, e l'altre finitive, son composte nel senso, e sono così si-

mili, che poſſon ridurſi ad una ſola ſpecie, e trattarſi unitamente.

I Giudei dopo il ritorno della ſchiavitù di Babilonia hanno cominciato a non più ſervirſi de' caratteri antichi, che ora ſon chiamati Samaritani.

La lingua latina ha laſciato d' eſſer vulgare in Italia già novecent' anni fa.

I Giudei ſolamente nel quinto ſecolo dopo la naſcita di Criſto han cominciato a ſervirſi de' punti, per inſegnar le vocali.

A queſte propoſizioni ſi contraddice, conforme le relazioni dell' una e dell' altra a' due tempi diverſi. Così, benchè falſamente, contraddicono alcuni a queſt' ultima, dicendo, che i Giudei hanno ſempre avuto l' uſo de' punti, almeno per leggere, e che li conſervavan nel tempio. Altri per lo contrario aſſeriſcono, che l' uſo de' punti è anche più nuovo del quinto ſecolo.

OSSERVAZION GENERALE.

BEnchè abbiamo detto, che alle propoſizioni eſcluſive, eccettuative, ec. ſi può contraddire in più maniere, tuttavia è vero, che quando ſemplicemente ſi negano, ſenza ſpiegarſi di vantaggio, la negazion naturalmente cade ſu l' eſcluſione, o ſu l' eccettuazione, o ſu la comparazione, o ſu la mutazione ſegnata dalle parole di cominciare o di finire. Sicchè s' uno credeſſe, che Epicuro non ha poſto il ſommo bene ne' piaceri del corpo, e dicendoſi a lui, che *il ſolo Epicuro ha poſto in quelli il ſommo bene*, ſe egli ciò ſemplicemente negaſſe, ſenz' altra giunta, egli non ſoddisfarebbe al ſuo penſiero; perchè da queſta ſemplice negazione s' avrebbe motivo di credere, che egli confeſſa, aver Epicuro veramente poſto il ſommo bene ne' piaceri del corpo; ma che e' nol giudica ſolo d' un tal parere.

Pari-

Parimenti se conoscendo io la bontà d'un giudice, mi si domandasse, *S' e' vende più la giustizia*, non potrei risponder semplicemente, di *no*; perchè, il *no* significherebbe, che e' non la vende; ma insieme lascerebbe credere, che io so, averla lui altre volte venduta.

Quindi apparisce, che ci son delle proposizioni, alle quali sarebbe cosa ingiusta il volere, che semplicemente si risponda sì o no. Imperciocchè contenendo due parti, non si può dare alle medesime una risposta adeguata, se non rispondendosi espressamente all'una parte e all' altra.

CAPITOLO XI.

Osservazioni per conoscere in certe proposizioni fatte in una maniera men ordinaria, qual è il subbjetto, e quale l' attributo.

FUor d' ogni dubbio è un gran difetto nella logica comune, che non s'avvezzano que'che l'imparano, a conoscer la natura delle proposizioni e de' ragionamenti, se non attaccandoli all' ordine, con che formansi nelle scuole, il quale sovente è differentissimo dall' usitato, sì nell'eloquenza, sì nella morale, come nell' altre scienze ancora.

Laonde non si ha quasi altra idea d' un subbjetto, e d' un attributo, se non che l' uomo è il primo termine d' una proposizione, e l'altro è l'ultimo; e dell'universalità o particolarità, se non che all'una si mette innanzi, *Omnis*, o *Nullus*, e all' altra, *Quidam* o *Aliquis*.

Ma tutto questo inganna spessissimo, e c' è bisogno di giudizio per discerner queste cose in molte proposizioni. Cominciamo dal subbjetto e dall' attributo.

L' unica e vera regola si è, di considerare dal senso ciò di che s' afferma, e ciò che si afferma. Il primo chiamasi subbjetto, e l'altro attributo, comunque ordinati si ritrovino.

Così nulla v'ha di più comune nel latino di tal sorta di proposizioni: *Trupe est obsequi libidini: Ella è turpe cosa l'esser schiavo delle sue passioni*:ove chiaramente comprendesi dal senso, che *Turpe cosa* è cio che si afferma, cioè l'attributo; e *Obsequi libidini*, *essere schiavo delle sue passioni* è ciò di cui s'afferma, cioè il subbjetto. Parimenti appresso San Paolo; *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*. Il vero ordine sarebbe; *Pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Medesimamente in questi versi:

> *Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,*
> *Atque metus omnes, & inexorabile fatum*
> *Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*

Felix è l'attributo, il subbjetto, e 'l rimanente.

E' ancora più difficile il conoscere il subbjetto, e l'attributo nelle proposizioni complesse; e, come abbiamo veduto, dal solo proseguimento e dalla intenzione d'un Autore, qualche volta si può giudicare, qual è la proposizion principale, e qual l'incidente.

Ma oltre a quanto abbiam detto, è ancor da osservare, che nelle proposizioni complesse, ove la prima parte è solo proposizion incidente, e l'ultima è la principale, come nella maggiore, a nella conclusione di questo sillogismo:

Iddio comanda, che s'onorino i Re;
Luigi Decimoquinto è Re;
Dunque Iddio comanda, che s'onori Luigi Decimoquinto:

conviene spesso voltare il verbo di attivo in passivo, per avere il vero soggetto della proposizion principale, come in questo medesimo esemplo. Imperocchè certamente così ragionando, mia intenzione principale si è, l'affermar de' Re qualche cosa nella maggiore, onde possa dedursi, che deesi onorar Luigi Decimoquinto. Laonde che che ho detto del comandamento di Dio, propriamente è solo una proposizion incidente, la

qua-

quale conferma questa affermazione; *I Re debbono esser onorati*, *Reges sunt honorandi*. Dal che ne siegue, che, *I Re*, è il subbjetto della maggiore, e Luigi *Decimoquinto*, il subbjetto della conclusione; benchè considerando sol superfizialmente le cose, paja, che l'uno e l'altro sia solamente una parte dell'attributo.

Son eziandio proposizioni molto ordinarie nella volgar favella; *Ella è una pazzia il compiacersi degli adulatori*; *Ella è gragnuola quella, che cade*; *Quegli che ci ha riscattati, è Dio*. E ciò si è universale in tutte le proposizioni di tal fatta, di avere il suo attributo nel principio, e 'l subbjetto nel fine. E basta l'averne dato una volta l'avvertimento, e tutti gli esempli servono solo a far conoscere, che deesi giudicare dal senso, e non dall' ordine delle parole. Questo avvertimento è necessarissimo per non ingannarsi, e prendere per fallaci sillogismi quelli, i quali veramente son ottimi; perchè nelle proposizioni fa di mestieri il discernere il subbjetto e l'attributo, e non credere, che sieno contrarie alle regole quelle che sono totalmente conformi.

CAPITOLO XII.

De' soggetti, ch' essendo confusi, equivagliono a due soggetti.

A Meglio intender quello che nelle proposizioni *soggetto* s'appella, non poco gioverà, l'aggiugner qui un' osservazione, ch'essendo stata fatta in altr'opera maggior di questa, tuttavolta appartenendo alla logica, può aver qui luogo.

Ciò addiviene allorchè due o più cose, aventi fra loro qualche rassomiglianza, si succedono l'una all' altra nel medesimo luogo, e principalmente quando non v'apparisce divario sensibile. Tuttochè gli uomini metafisicamente parlando, le possan distingue-

re; tuttavolta non le diſtinguono ne' parlari ordinarj, ma riunendole ſotto una comune idea, la quale non fa ravviſare queſto divario, e ſol ne dimoſtra ciò che hanno di comune, ne diſcorron come s'elle foſſero una medeſima coſa.

Per eſempio, l'aria che c'è d'intorno, benchè ad ogni momento ſi muti; noi tuttavia la conſideriamo come ſe foſſe ſempre la medeſima, e come ſe la medeſima ella foſſe, diciamo che di fredda s'è fatta calda; e pure bene ſpeſſo queſt'aria che ſentiamo eſſer fredda, non è quella ſteſſa che ſentivamo eſſer calda.

Parlando ſimilmente d'un fiume, *Queſt' acqua*, diciamo, *due giorni fa era torbida*; *ora eccola limpida come criſtallo*. E pure non può ella mai eſſer la medeſima. *In idem flumen bis non deſcendimus*, dice Seneca; *manet idem fluminis nomen*, *aqua tranſmiſſa eſt*.

Noi guardiamo il corpo degli animali, e ne parliamo, quaſichè ſempre ſia lo ſteſſo, benchè non ſiamo certi che in capo ad alquanti anni reſtivi parte alcuna della materia che 'l componea. E non ſolamente ne ragioniamo come d'un corpo ſteſſo, ſenza farvi ſopra rifleſſione, ma eziando allora che eſpreſſamente vi riflettiamo. Avvegnachè il comun linguaggio permette di dire: *Il corpo di queſt' animale già dieci anni di certe parti di materia era compoſto*, *e ora n' è compoſto di parti in tutto e per tutto diverſe*. Sembra eſſervi della contraddizione in tal diſcorſo: perchè ſe le parti ſon tutte diverſe, ora dunque egli non è lo ſteſſo corpo. Egli è ciò il vero; pure ſe ne ragiona come d'un corpo ſteſſo: ma ciò che rende vere propoſizioni sì fatte, egli è, che in queſte applicazioni diverſe pigliaſi per ſoggetti diverſi lo ſteſſo termine.

Auguſto della città di Roma diceva, d'averla trovata di mattoni, e di laſciarla di marmi. Ciò anche diceſi d'una città, d'una caſa, d'una chieſa; ella in un tal tem-

tempo essere stata rovinata, in un altro rifatta. Qual è mai questa *Roma*, or di mattoni, or di marmi? Quali queste città in un tempo rovinate, rifatte in un altro? Quella *Roma* ch'era di mattoni, è ella la stessa che la *Roma* di marmi? No: ma la mente forma in se certa idea confusa di *Roma*, a cui attribuisce queste due qualità, d'essere di mattoni in un tempo, di marmi in un altro; e allorchè dipoi ne fa proposizioni, e dice, a cagion d'esempio, che *Roma* innanzi Augusto era stata di mattoni, era di marmi quando morì; la parola *Roma* che sembra essere un sol soggetto ella è tuttavia due soggetti realmente distinti, ma uniti sotto un' idea confusa di *Roma*; il che fa che la mente non s' avvegga della lor distinzione.

E con ciò nel libro donde s' è presa l' osservazion presente, viene a svilupparsi quell' affettata difficoltà, cui si pavoneggiano i Ministri d' avere scoperta in questa proposizione: *Questo è il mio corpo*; e la quale niuno troverà, il quale segua il lume della natura. Imperocchè siccome non si dirà mai, che ella sia una proposizione inviluppata e difficile a intendere, parlandosi d'una chiesa incendiata e poi rifabbricata: *Questa Chiesa fu incendiata già dieci anni, e già un anno è stata rifatta*; così con tutta ragione diremo, non esserci difficoltà veruna per intendere quest' altra: *Questo ch'è pane in questo momento, in quest' altro momento è il mio corpo*. Egli è vero, il *questo* in questi due momenti non è il medesimo, siccome la chiesa incendiata e la chiesa rifabbricata non sono realmente la medesima chiesa. Ma la mente concependo il pane e 'l corpo di Cristo sotto un' idea comune di cosa presente, espressa per il *questo*; a quest' oggetto realmente doppio, e 'l quale ha una pura unità di confusione, attribuisce l' esser pane in un momento, e in un altro l' esser corpo di Cristo. Così di questa chiesa bruciata e di questa chiesa rifatta essendosi formato un' idea comune di chiesa, a cotal idea confusa son dati due

at-

attributi, che a uno stesso soggetto non posson convenire.

Quinci ne consegue, che non c'è difficoltà in questa proposizione: *Questo è il mio corpo*, presa nel senso de' Cattolici; perciocchè ella è un ristretto di quest'altra esposta con perfetta chiarezza: *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest'altro momento*; e l'intelletto vi supplisce tutto ciò che non vi s'esprime. Perchè, come s'è osservato su'l fine del primo libro, quando usasi il pronome dimostrativo *hoc*, per accennare qualche cosa esposta a' sensi, l'idea precisamente formatane, per lo pronome restandosi confusa, l'intelletto v'aggiugne dell' idee chiare e distinte tratte da'sensi, in forma di proposizione incidente. Cristo dunque pronunziando la parola *questo*, gli Apostoli mentalmente v'aggiunsero *ch'è pane*; perchè concepirono, quello in quel momento esser pane, vi fecero altresì questa giunta di tempo; sicchè la parola *questo* veniva a formare tal idea, *questo ch' è pane in questo momento*. Medesimamente quand'egli disse, *lui essere il suo corpo*, concepirono, *lo stesso essere il suo corpo in quel momento*. E però l'espressione, *Questo è il mio corpo*, venne a formare in essi questa proposizion totale: *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest'altro momento*: e quest' espressione essendo chiara, chiaro è altresì l'abbreviamento della proposizione, il quale non ne scema punto l' idea.

In quanto poi alla difficoltà proposta da'Ministri, che il medesimo non può essere pane e corpo di Cristo; imperocchè quella riguarda la proposizione estesa, *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest' altro momento*, egualmente che la proposizione accorciata, *Questo è il mio corpo*: chiaro egli è, quello non poter essere che un frivolo cavillo, uguale a quello che allegar si potrebbe contro di sì fatte altre proposizioni: *Questa chiesa che s'abbruciò in tal tempo, in quest' altro*

poi

poi fu ristorata; le quali tutte si debbono sciorre con questa maniera di concepire più soggetti distinti, contenuti sotto una stessa idea; il che fa che 'l medesimo termine ora pigliasi per un soggetto, ora per un altro senza che la mente accorgasi di tal passaggio di soggetto a soggetto.

Del rimanente qui non intendiamo di decidere l'importante quistione, del modo d'intendere quelle parole, *Questo è il mio corpo*, se in senso di figura, o in senso di realità; perchè non basta il provare, che una proposizione si può prendere in un certo senso; fa d'uopo anche di provare, che in quel senso convien prenderla. Ma perchè certi Ministri, per principj d'una logica falsissima, pertinacemente sostengono, che le parole di Cristo non posson ricevere il senso cattolico, non è mica fuor di proposito l'aver brevemente mostrato, che 'l senso cattolico niente ha che chiaro e ragionevole non sia, e che non s'uniformi al parlare comune di tutti gli uomini.

CAPITOLO XIII.

Altre osservazioni per conoscere, se le proposizioni sono universali o particolari.

POsson farsi alcune osservazioni simili, e non men necessarie intorno all'universalità, e particolarità delle proposizioni.

I. OSSERVAZIONE. Convien distinguere due sorte d'Universalità, l'una delle quali può chiamarsi Metafisica, e l'altra Morale.

Chiamo metafisica un'universalità, quando ella è perfetta, e senza eccettuazione; come, *Ogni uomo è vivente*, che non riceve eccettuazione alcuna.

Chia-

Chiamo morale quell'univerſalità, che riceve qualche eccettuazione; perchè nelle coſe morali ci baſta, che elle ſieno tali per l'ordinario, *ut plurimum*; come ciò che riferiſce e approva S. Paolo; *Cretenſes ſemper mendaces, malæ beſtiæ, ventres pigri.* Ovvero ciò che'l medeſimo Apoſtolo diſſe altrove: *Omnes, quæ ſua ſunt, quærunt, non quæ ſunt Jeſu Criſti.* Ovvero ciò che diſſe Orazio.

Omnibus hoc vitium eſt cantoribus, inter amicos
Ut numquam inducant animum cantare rogati,
Injuſſi numquam deſiſtant.

Ovvero ciò, che diceſi comunemente; *Che tutte le femmine hanno il vizio di ciarlare; Che tutti i giovani ſon incoſtanti: Che tutti i vecchi lodano il tempo paſſato.* E baſta in tutte queſte propoſizioni, che per lo più ſia così; nè ſi dee conchiuder mai con tutto il rigore.

Imperciocchè ſiccome queſte propoſizioni non ſono talmente generali, che non abbian dell'eccettuazioni; così potrebbe ſuccedere che la concluſion fuſſe falſa. Laonde di niun Creteſe in particolare ſarabbeſi potuto conchiudere, che egli ſia un menzognero, e una mala beſtia, benchè l'Apoſtolo in generale approvi quel verſo d'uno de'Poeti loro; *I Creteſi ſon ſempre menzogneri, male beſtie, gran mangiatori.* Perchè alcuni di quell'iſola poteano non avere que' vizj, che eran comuni agli altri.

La moderazion dunque, che deeſi oſſervare in tali propoſizioni ſol moralmente univerſali, ſi è dall'una parte di non dedurne ſe non con gran giudizio concluſioni paticolari, a dall'altra parte di non contraddire a quelle, nè rigettarle come falſe, benchè ſi poſſa opporre delle iſtanze, dove eſſe non ſono vere. Ma baſti, quando ſmodatamente s'adoprino, il far vedere, che rigoroſamente non debbonſi intendere.

II. OSSERV. Ci ſon propoſizioni, che deggion ammet-

metterſi per metafiſicamente univerſali, benchè ſieno ſoggette ad eccettuazioni; cioè quando l'uſo comune non include queſte eccettuazioni ſtraordinarie in tali propoſizioni univerſali. Così quando io diceſſi, *Ogni uomo ha ſol due braccia*; queſta propoſizion dee ſtimarſi vera nell'uſo comune; e ſarebbe un cavillo l'opporre, che v' ha de' moſtri, i qua' non laſciano d' eſſer uomini, benchè abbiano quattro braccia: concioſſiachè chiaramente appare, che non ſi parla de' moſtri in queſte propoſizioni generali; ma ſolamente vuol dirſi, che gli uomini naturalmente hanno due braccia ſole. Parimenti può dirſi, che tutti gli uomini ſi ſervon delle voci per eſprimere i loro penſieri; ma che non tutti ſi ſervono della ſcrittura. Nè mai ſarebbe un' obbjezion ragionevole, l'opporre alcuni, che ſono muti, per moſtrare falſa queſta propoſizione: perchè ognun vede, ſenza che s' eſprima, che ciò non dee intenderſi, fuorchè di coloro che non hanno impedimento naturale per l' uſo delle voci, o per non averle potute apprendere, come avviene a' ſordi, o per non poterle formare, come avviene a' muti.

III. OSSERV. V'ha delle propoſizioni, le quali ſono univerſali ſol perchè deggiono intenderſi *de generibus ſingulorum*, e non *de ſingulis generum*, come parlano i filoſofi; cioè a dire di tutte le ſpecie di ciaſcun genere, e non di tutti i particolari di dette ſpecie. Così diceſi, che tutti gli animali furon ſalvati nell'arca di Noe, perchè ne fur ſalvati alcuni di ciaſcuna ſpecie. CRISTO diſſe parimenti de' Fariſei, che pagavan la decima di tutte l'erbe; *Decimatis omne olus*: non perchè pagaſſer la decima di quant' erbe erano al mondo; ma perchè non v' era ſorta d'erbe, della quale non pagaſſer la decima. Così S. Paolo diſſe: *Sicut & ego omnibus per omnia placeo*, cioè a' Giudei, a' Gentili, a' Criſtiani; benchè non piaceſſe a' ſuoi perſecutori, i quali erano in sì gran numero. Parimenti diceſi

d'un

d'un uomo, che *è passato per tutte le dignità*, cioè tutte le sorte e gradi di dignità.

IV. OSSERV. V' ha proposizioni, le quali sono universali, solamente perchè il lor soggetto esser dee come ristretto da una parte dell' attributo; da una parte, io dico; perchè e' sarebbe ridicolo, che fosse ristretto da tutto l'attributo; come se alcuno dicesse esser vera questa proposizione; *Tutti gli uomini son giusti*; avvegnachè e' la intendesse in questo senso, che tutti gli uomini giusti son giusti; il che sarebbe una sciocchezza il dire. Ma quando l' attributo è complesso, e ha due parti come in questa proposizione; *Tutti gli uomini son giusti per la grazia di* GESU-CRISTO; con ragion si può pretendere, che 'l termine, giusti, è sottinteso nel soggetto, benchè non siavi espresso; chiara cosa essendo, che solamente vuol dirsi, che tutti gli uomini, i quali son giusti, non sono giusti, se non per la grazia di GESU-CRISTO. Laonde questa proposizione è vera con tutto il rigore, benchè ella sembri falsa, considerandosi ciò solo che nel soggetto s' esprime; mentre ci son tanti uomini scellerati e peccatori, e che conseguentemente non sono stati giustificati dalla grazia di GESU-CRISTO. V' ha moltissime proposizioni nella Scrittura, le quali bisogna prendere in questo senso; e tra l' altre quella di S. Paolo: *Come tutti muojono in Adamo, così tutti saranno vivificati per* GESU-CRISTO. Imperciocchè egli è vero, che un' infinità di Pagani, che sono morti nella loro infedeltà, non sono stati vivificati per GESU-CRISTO, e i quali non averanno mai parte veruna nella gloria, de' quali parla quivi S. Paolo. Il senso dunque dell' Apostolo si è, che come tutti quei, che muojono, muojono in Adamo, così tutti que', che sono vivificati, sono vivificati in GESU-CRISTO.

Si fanno parimenti molte proposizioni, le quali solo in questa maniera sono universalmente universali; come quando si dice; *I Franzesi son buoni soldati*; *Gli Ollandesi son*

son buoni marinai; I Fiamenghi son buoni pittori; Gl'Italiani son buoni commedianti. Ciò vuol dire, che i Franzesi, i quali sono soldati, sono buoni soldati, ec.

V. OSSERV. Non è da credere, che non siaci altro segno di particolarità, fuorchè *quidam, aliquis, alcuno, qualche, qualcuno*, e simili; imperciocchè d'altre ancora c'è l'uso ben frequente, particolarmente nelle volgari favelle.

L'articolo del secondo caso nel numero del più fa, che i nomi si prendano particolarmente, la dove con l'articolo del primo caso generalmente si prendono. *Tu ne potresti così riavere col denajo, come avere delle stelle del Cielo*; disse il Boccaci G. 2. n. 5. cioè *alcune stelle*. *Mangiò di quelle frutta*, cioè *alcune di quelle frutta*; mentre per lo contrario dicendosi, *Mangiò quelle frutta*, sarebbe universale il significato.

Ma sovente ciò si pratica col verbo *avere* innanzi, in significato, di essere, adoprato sempre nel numero singolare in qualsisia modo, e tempo; come, *vi ha de' medici*; cioè *vi sono alcuni medici*. *Comechè oggi ve n'abbia de' ricchi uomini*, ec. leggesi nel Boccacci; cioè *ci siano alquanti ricchi uomini*. E ciò usasi in due maniere.

La prima si è, dietro all'articolo mettendo solo un sostantivo, il quale sia il soggetto della proposizione, e un addiettivo, il quale siane l'attributo; poco rilevando, qual de' due sia in primo o ultimo luogo. Come per esempio; *Vi ha de' dolori salutari; V' ha de' piaceri funesti; V' ha de' falsi amici; V' ha de' vizj coperti con sembiante di virtù*: Cioè *Alcuni piaceri sono funesti*, ec.

La seconda maniera si è, di accoppiar l'addiettivo al sostantivo mediante il pronome relativo: *V' ha de' timori, i quali son ragionevoli*. Ma qui il relativo non fa che tali proposizioni lascino di esser semplici nel senso, benchè nell'espressione sieno complesse; imperciocchè

va-

vagliono, quanto se si dicesse, *Alcuni timori son ragionevoli*. E questi modi di dire nella nostra favella son egualmente usati, che i precedenti: *Vi ha degli uomini, che aman solo se stessi*; *V' ha de' Cristiani, i quali son indegni di questo nome*.

I Latini usano una frase quasichè simile. Orazio;

Sunt, quibus in Satyra videar nimis acer, & ultra Legem tendere opus.

Che è lo stesso come se avesse detto *Quidam existimant me nimis acrem in Satyra*; *Certuni mi giudican troppo pungente nella Satira*. Parimenti nella Scrittura. *Est qui nequiter se humiliat*. *Alcuni scelleratamente s'umiliano*.

Omnis, *Nullus*, *Tutti*, *Ogni* con una negazione innanzi rendono la proposizione particolare. *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum*. *Non ognuno, che dice Signore, Signore, entrarà nel regno de' Cieli*. *Non omne peccatum est crimen*. *Non tutte le colpe sono mortali*.

Contuttociò nell' Ebreo, *Non omnis*, è sovente in vece di, *Nullus*; come nel Salmo 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*: cioè *Niun uomo vivente si giustificherà alla presenza di Dio*. La ragione si è, perchè la negazione cade, non su l'*Omnis*, ma su 'l verbo.

VI. OSSERV. Le sopradette osservazioni sono assai utili, quando vi si mette un termine d'universalità, come, *Ogni*, *Niuno*, ec. Ma quando non v' è termine veruno, nè d'universalità, nè di particolarità, come quando io dico, *L' uomo è ragionevole*, *L' uomo è giusto*, v' è una quistion celebre tra' filosofi, se queste proposizioni, che chiamansi *indefinite*, debbano stimarsi universali o particolari; quando principalmente nel proseguimento del dire niente v' è, che le determini ad alcuno di questi sensi. Perchè non c' è dubbio, che deesi prendere il senso d' una proposizione, quando sembri ambigua, da ciò che l' accompagna nel discorso di chi se ne serve.

Con-

Confiderandola dunque in se stessa, la maggior parte de'filosofi dicono, che ella dee stimarsi universale in una materia necessaria, e particolare in una materia contingente.

Trovo questa massima approvata da persone assai dotte, e nulladimeno è falsissima; e convien dire pel contrario, che quando s'attribuisce qualche qualità a un termine comune, la proposizion indefinita dee stimarsi universale, in qualunque materia ella sia. Laonde in una materia contingente ella non dee considerarsi come proposizion particolare, ma come una universale che è falsa. E tal giudizio ne formano naturalmente tutti gli uomini, rigettandole come false, quando generalmente non sono vere, almeno di una generalità morale, della quale si soddisfanno gli uomini ne' discorsi ordinarj intorno alle cose del mondo.

Imperciocchè chi soffrirebbe, che si dicesse, *Che gli orsi son bianchi, gli uomini son neri, i Parigini son gentiluomini, i Pollacchi sono Sociniani, gl'Inglesi sono Trematori?* E pure conforme la distinzion di questi filosofi, tali proposizioni dovrebbono stimarsi verissime; avvegnachè essendo indefinite, dovrebbon prendersi per particolari. E certamente vi ha alcuni orsi bianchi, come que' della Nuova Zembla; alcuni uomini neri, come gli Etiopi; alcuni Parigini, che son gentiluomini; alcuni Pollacchi, che son Sociniani; alcuni Inglesi, che son Trematori. Chiara cosa ella è dunque, che in qualunque materia le proposizioni indefinite sono prese per universali; ma che in una materia contingente basta un' universalità morale. Il perchè dicesi con verità: *I Francesi son valorosi*; *Gli Italiani son sospettosi*; *Gli Alamani son grandi*; *Gli Orientali son dediti a'piaceri*; benchè ciò non si verifichi in ogni individuo; bastando, che si verifichi nella maggior parte.

C'è dunque un'altra distinzione in questo proposito, che è più ragionevole; cioè che queste proposizio-

ni indefinite ſono univerſali in materia di dottrina; come quando ſi dice, che *gli Angioli non hannno corpo*; e che ſono particolari ne' fatti e ne' racconti; come quando ſi diſſe nel Vangelo; *Milites plectentes coronam de ſpinis, impoſuerunt capiti ejus*. Il che certamente ha da intenderſi di alcuni e non di tutti i ſoldati. Imperciocchè trattandoſi di azioni ſingolari, e principalmente determinate a un certo tempo, ordinariamente non convengono a un termine comune, ſe non a riguardo di certi particolari, l'idea diſtinta de' quali è nella mente di chi forma queſte propoſizioni. Coſicchè ſimili propoſizioni ſon più toſto ſingolari, che particolari, come potrà giudicarſi da quanto s'è detto de' termini compleſſi nella 1. par. c. 8. e nella 2. par. c. 6.

VII. OSSERV. I nomi di *compagnia*, *comunità*, *e popolo* preſi collettivamente, come per l'ordinario ſi prendono, per tutta la compagnia, comunità, e popolo, non rendono le propoſizioni propriamente univerſali nè particolari, ma ſingolari. Per eſempio; *I Romani han vinto i Cartagineſi*; *I Veneziani fan la guerra contra 'l Turco*; *I Giudici d' un tal luogo hanno condannato un malfattore*: tali propoſizioni non ſono univerſali; altrimenti potriaſi concludere di ciaſcun Romano, che aveſſe vinto i Cartagineſi, il che ſarebbe falſo. Nè pure ſono particolari; perchè afferman più, che s'io diceſſi, che alcuni Romani han vinto i Cartagineſi. Ma ſono ſingolari; perchè ſi conſidera ciaſchedun popolo come una perſona morale, che vive più ſecoli; che dura finchè dura un imperio, e che opera in tutti que' tempi per mezzo di que' che lo compongono, come opera un uomo per mezzo delle ſue membra. Diceſi pertanto, che i Romani, i quali ſono ſtati vinti da' Galli, che preſer Roma, dopo hanno vinti i Galli a' tempi di Ceſare: attribuendo così a queſto medeſimo termine, *Romani*, l' eſſere ſtati vinti in un tempo, e vincitori in un altro; benchè nell' uno di queſti tempi niuno viveſſe di que'

que' che nell'altro erano vivi. E quindi scorgesi, quanto sia vana la giattanza, con cui ciascun particolare s' ascrive a lode le illustri imprese della sua nazione, nelle quali non ebbe mai parte veruna. Il che è così sciocco, come se un orecchio che fosse sordo, si gloriasse della perspicacità dell' occhio; e della destrezza della mano.

CAPITOLO XIV.

Delle proposizioni, dove a' segni si dà il nome di cose:

NElla parte prima detto abbiamo, delle idee altre per oggetti aver cose, altre segni. Or quest' idee di segni allorchè affisse alle parole vengono a formar delle proposizioni, succede una cosa che qui si merita d' esser esaminata, e che propriamente appartiene alla logica; cioè a dire che in tali proposizioni qualche volta s'afferman le cose significate. E cercasi, quando s'abbia il diritto di farle, principalmente riguardo a' segni d' istituzione; imperocchè riguardo a' segni naturali non c' è difficoltà, la relazion evidente che c'è tra' segni sì fatti e le cose, chiaramente mostrando, che quando affermasi del segno la cosa significata, si vuol dire, non che quel segno sia realmente la cosa, ma solo in significazione e in figura. Diremo pertanto senza preparazione e senza dubitare, di un ritratto di Cesare, che quello è Cesare, e di una carta topografica dell' Italia, che ella è l' Italia.

Non fa dunque di mestieri esaminar questa legge, la qual permette d' affermare le cose significate, de' loro segni, se non rispetto a' segni d' istituzione, i quali con relazione non evidente ci additano, in qual senso intender si debbano proposizioni sì fatte: il che ha molte dispute ha datto cagione.

Imperocchè sembra a taluni, ciò poterſi fare indiffe-

rentemente; e che per moſtrare, eſſer ragionevole una propoſizione, quando ſi piglia in un ſenſo di figura e di ſegno, baſti di dire, ch'è coſa conſueta il dare a' ſegni il nome della coſa ſignificata. Pure ciò non è vero, avendovi un' infinità di propoſizioni, che ſarebbono ſtrane, ſe vi ſi deſſe a' ſegni il nome delle coſe ſignificate; coſa che come inſolita e ſtrana giammai non ſi fa. Sicchè un uomo il quale diviſaſſe che da certe coſe altre ſe ne ſignificaſſero, degno ſarebbe di riſo, ſe ſenza farne veruno avvertito, ſi pigliaſſe la libertà di dare a cotali ſegni fantaſtici il nome di coſe; e diceſſe per eſempio che una pietra è un cavallo, e un aſino un Re di Perſia, ſol perchè ſegni sì fatti colui nella ſua mente ſi foſſe ſtabiliti. La prima regola pertanto da oſſervare ſe un tal propoſito ſi è, che non è lecito così a capriccio dare a' ſegni il nome di coſe.

La ſeconda regola, ed è una conſeguenza della prima, è, che ſolamente per eſſere i termini evidentemenmente incompatibili, non ſi ha ragion ſufficiente di conchiudere, che non potendoſi prendere una propoſizione nel ſenſo proprio, debbaſi toſto ſpiegare in un ſenſo di ſegno. Altrimenti non ci ſarebbon propoſizioni aſſurde, e quanto più aſſurde foſſero nel ſenſo proprio, tanto più facilmente ſi caderebbe nel ſenſo del ſegno; il che tuttavolta è falſo. Imperocchè chi ſoffrirebbe, che ſenza diſporvi gli animi altrui; e in virtù ſolamente d' un tacito diviſamento, ſi diceſſe, che 'l mare è il cielo, che la terra è la luna, e che un albero è un Re? Chi non vede, niuna ſtrada eſſerci più corta per acquiſtar concetto di pazzo, che il voler introdurre cotal linguaggio nel mondo? Adunque egli è d'uopo di diſporre in qualche modo l'animo di colui col quale ſi ragiona, per avere il diritto di uſar sì fatte propoſizion; e in oltre è da notare, che di sì fatte preparazioni, alcune ſono certamente inſufficienti, e d'altre è certa la ſufficienza.

1. Le

1. Le relazioni che ſon lontane, nè appariſcono a' ſenſi, o alla prima occhiata della mente; nè ſi diſcoprono ſe non meditando, ſon affatto inſufficienti a dare di primo tratto a' ſegni il nome di coſe ſignificate. Perciocchè non ci è quaſi coſa, in cui trovar non ſi poſſa veruna di sì fatte relazioni; ed è evidente che relazioni le quali non ſi ſcorgono a prima viſta, non baſtano per condurſi a ſenſo di figura.

2. Per dare a un ſegno il nome di coſa ſignificata, nel primo ſtabilirlo che ſi fa, non baſta ſapere, che coloro co' quali ſi ragiona, digià lo conſiderin come ſegno di coſa in tutto diverſa. Si ſa, per eſempio, che 'l lauro è ſegno di vittoria, l' olivo di pace. Ma tal cognizione non farà mai che noi diſponiamo un uomo a volere che il lauro ſia ſegno del Re della Cina, e l'olivo del Gran-ſignore, dicendogli così fuor di propoſito, nel paſſeggio d' un giardino: *vedete voi quel lauro? egli è il Re della Cina; e quell' olivo? egli è 'l Gran-Turco*.

3. Qualunque preparazione che ſol mette l' intelletto in aſpettazione di qualche coſa di grande, ſenza diſporlo in iſpezialità a conſiderarla come ſegno, non è ſufficiente di fare che ragionevolmente attribuiſca a quel ſegno il nome di coſa ſignificata nel ſuo inſtituto primiero. La ragion è chiara: perchè non v' è niuna diretta e proſſima conſeguenza tra l' idea di grandezza e l' idea di ſegno; e però l' una all' altra non conduce.

Ma egli è certiſſimo, ch' è baſtevol preparazione per dare a' ſegni il nome di coſe ſignificate, quando ſcorgeſi nella mente di coloro con cui ſi favella, che conſiderando certe coſe come ſegni, non duran niente di fatica; per intender ciò che per eſſe viene ſignificato.

Perciò Gioſeffo potè riſpondere a Faraone, che le ſette vacche pingui e le ſette ſpighe piene da lui vedute in ſogno, erano ſett' anni d' abbondanza; e le ſette vac-

che magre e le sette spighe vote, sett' anni di sterilità: perchè scorgeva che Faraone di ciò era sollecito, e internamente faceagli una tal quistione: *Che mai significan quelle vacche grasse e magre, e quelle spighe piene e vote?*

Perciò Daniello assai ragionevolmente a Nabucco rispose, che esso era la testa d' oro; imperocchè aveagli esso proposto il sogno da se avuto d' una statua col capo d' oro, e glie n' avea chiesto il significato.

Perciò quando viensi a interpretare una parabola proposta, imperocchè coloro co' quali si ragiona, digià vi considerán tutto ciò che la compone, come tanti segni, nella dichiarazione di ciascheduna parte si ha il diritto di dare al segno il nome della cosa significata.

Perciò avendo Iddio fatto vedere al profeta Ezechiello in visione, *in spiritu*, un campo pieno d' ossami, poichè i profeti discernean le visioni dalle realità, ed erano accostumati a prenderle per segni; Iddio ben chiaro gli parlò col dirgli, che *quelle ossa erano la casa d' Israello*, cioè che la significavano.

Queste sono preparazioni indubitate: e scorgendosi chiaro in altri esempj, che si è dato il nome della cosa significata solo a que' segni, dove trovansi tali preparazioni; quindi se ne può dedurre questa massima comunemente approvata: Che non si dà a' segni il nome delle cose, se non quando chiaramente apparisce che digià son considerati come segni, e che scorgesi negli altrui animi ansietà di conoscere, non ciò che sono, ma ciò che significano.

Ma come il più delle regole morali soggiacciono a eccettuazioni, potrebbesi dubitare: se sia da farne eccettuazione a questa in un sol caso: cioè quando tale è la cosa significata, che esiga d' essere denotata per un segno; di modo che pronunziatone appena il suo nome, incontanente l' animo concepisca, che 'l suggetto a cui ella va unita, è destinato a denotarla. Così

poi-

poichè i patti son per l'ordinario disegnati con segni esterni, se si affermasse la parola, *patto*, di qualche cosa esterna, la mente potrebbe indursi a concepire, che quello si affermasse come d'un segno di se stesso: e però qualunque volta nella Scrittura si leggesse, che *la circoncisione è il patto*; niente sarebbevi di che stupire, perchè il patto porta l'idea del segno sovra la cosa, a cui va unito. Laonde siccome quando chi sente una proposizione, concepisce l'attributo e le proprietà dell'attributo prima d'unirlo al soggetto; del pari è da credere che chi ode questa proposizione, *la circoncisione è il patto*, sufficientemente è disposto a concepire, che la circoncisione non è patto, se non in segno; la parola, *patto* a lui avendo dato motivo di formarne tal idea, non prima che si pronunziasse, ma prima che mentalmente s'unisce alla parola, *circoncisione*.

Dissi, che potrebbesi giudicare, che le cose le quali per certa convenienza di ragione esigono d'esser denotate con segni, sarebbero un'eccettuazione della regola già da me stabilita, per cui domandasi una preparazione previa, per far ricevere il segno come segno, affinchè se ne possa affermare la cosa significata: imperocchè potrebbesi credere anche l'opposto. Avvegnachè

(1) Questa proposizione, *La circoncisione è il patto*, non leggesi nella Scrittura, dove semplicemente si dice: *Questo è il patto che osserverete tra voi, la vostra posterità, e me: ogni maschio tra voi sarà circonciso*. Con queste parole non s'è già detto, che *la circoncisione è il patto*; ma che la circoncisione vi è comandata da Dio, come condizione del patto. Egli è il vero. Iddio esigeva questa condizione, affinchè la circoncisione fosse segno [...] patto, come dichiara il versetto appresso, *Ut sit in s[...]* *fœderis*; ma acciocchè ella segno ne fosse [...] po comandarne l'osservanza, e farl[...]

patto; e ſolamente ciò nel precedente verſetto ſi contiene.

2. Quelle parole di S. Luca: *Queſto calice è il nuovo patto nel mio ſangue*, le quali ſimilmente s'allegano, hanno ancor meno d'evidenza per provare la detta eccettuazione. Concioſſiachè traducendoſi letteralmente le parole di S. Luca, dicono: *Queſto calice è il nuovo teſtamento nel mio ſangue*. Or la parola *teſtamento* non ſolamente ſignificando l'ultima volontà del teſtatore; ma altresì l'iſtrumento da cui ella è denotata non v'è punto di figura in chiamare il calice del ſangue di Geſu-criſto, *Teſtamento*, poichè propriamente parlando, egli è il marco, il pegno, e 'l ſegno dell'ultima volontà di Criſto, l'iſtrumento o la ſcrittura del nuovo patto.

Comechè ciò ſia, cotal eccettuazione quinci eſſendo dubbioſa, quindi rariſſima, e poche eſſendo le coſe che per ſe ſteſſe eſigono d'eſſere indicate con ſegni; quelle mai non impediſcon l'uſo e l'applicazione della regola, riguardo all'altre coſe tutte che non ſono di cotal qualità, e le quali gli uomini non ſono ſtati ſoliti denotare con ſegni d'iſtituzione. Convien ridurſi a memoria quel principio d'equità, che la maggior parte delle regole tuttochè patiſcono eccezioni, non perdon però la loro forza in ciò che nell'eccezione non è compreſo.

E per tali principj ſi dee decidere quell'importante quiſtione, ſe alle parole, *Queſto è il mio corpo*, ſi può dare ſenſo di figura: o più toſto per tali principj univerſalmente ella è ſtata deciſa; tutte le nazioni del mondo [illegible]ſendoſi naturalmente indotte a pigliarle nel ſenſo rea[illegible], eſcludendone il figurato. Imperciocchè ſe gli Apo[illegible]li non aveſſer conſiderato il pane come ſemplice ſe[illegible] nè ſi foſſer preſo penſiero di ciò che eſſo ſigni[illegible] [illegible]iſto non avrebbe potuto dare a'ſegni il no[illegible] [illegible]za parlare contra l'uſo di tutti gli

uo-

uomini, e ſenza ingannarli. Potean per avventura guardare ciò che ſi faceva, come qualche cosa di grande; ma ciò non baſta.

Nulla mi rimane che oſſervare intorno a'ſegni a'quali ſi dà il nome di coſe, ſe non che ben bene convien diſtinguere fra le maniere di dire nelle quali ſi uſa il nome della coſa per denotare il ſegno, come quando il ritratto d'Aleſſandro nomaſi Aleſſandro; e quelle con le quali eſſendo il ſegno ſpecificato col ſuo proprio nome o con un pronome, di eſſo affermiamo la coſa ſignificata. Imperocchè quella regola, che fa di meſtieri, che la mente di colui col quale ſi ragiona, di già rimiri il ſegno come ſegno, e ſia anſioſo di ſapere di qual coſa egli è ſegno, non già intendeſi della prima maniera di dire, ma della ſeconda in cui del ſegno affermaſi la coſa ſignificata. Avvegnachè non ſi uſano maniere tali di dire, ſe non per far capire a colui col quale ragionaſi, qual coſa ſignifichi queſto ſegno; e allor ſolamente uſanſi le ſteſſe maniere, quando il ſegno non è la coſa ſignificata, ſe non in ſignificazione e in figura.

CAPITOLO XV.

Di due ſorte di propoſizioni di grand' uſo nelle ſcienze; cioè della Diviſione e della Definizione; e primieramente della Diviſione.

E' Neceſſario il dir qualche coſa in particolare di due ſorte di propoſizioni, le quali ſono di grand' uſo nelle ſcienze; cioè della Diviſione, e della Definizione.

La Diviſione è lo ſpartimento d'un tutto nelle parti, che e' contiene.

Ma come ci ſon due ſorte di *tutti*, ci ſon eziandio due ſorte di diviſioni. C'è un tutto compoſto di parti realmente diſtinte; e queſto propriamente chiamaſi

Tut-

Tutto in latino Totum, e le ſue parti chiamanſi *Parti integranti*. La diviſion di queſto tutto propriamente chiamaſi *Partizione*; come quando ſi divide una coſa ne'ſuoi appartamenti, una città ne'ſuoi quartieri, un reame o uno ſtato nelle ſue provincie, l'uomo in corpo e in anima, il corpo nelle ſue membra. Unica regola di queſta diviſione ſi è, di far l'enumerazioni così eſatte, che niuna parte ſi ommetta.

L'altro *Tutto* in latino chiamaſi *Omne*, e le ſue parti chiamanſi *Parti ſubbjettive*, *o inferiori*; perchè il tutto è un termine comune, le cui parti ſono i ſubbjetti compreſi nella ſua eſtenſione. Tal è il termine, *Animale*, gl'inferiori del quale, *Uomo* e *Beſtia*, compreſi nella ſua eſtenſione, ſono parti ſubbjettive. Queſta diviſione ritien propriamente il nome di Diviſione, e di eſſa ſe ne oſſervan quattro ſorte.

1. Quando ſi divide il genere nelle ſue ſpecie: *Ogni ſoſtanza è corpo o ſpirito*: *Ogni animale è uomo o beſtia*.

2. Quando ſi divide il genere nelle ſue differenze: *Ogni animale è ragionevole o privo di ragione*; *Ogni numero è pari o diſpari*; *Ogni propoſizione è vera o falſa*; *Ogni linea è retta o curva*.

3. Quando divideſi un ſuggetto comune negli accidenti oppoſti, de' quali è capace, o ſecondo la diverſità de' ſuoi inferiori, o ſecondo la diverſità de' tempi. *Ogni aſtro è luminoſo, o per ſe ſteſſo o per refleſſione*; *Ogni corpo o ſi muove, o è in quiete*; *Ogni uomo è ſano o malato*; *Ogni popolo per eſprimere i ſuoi penſieri, o ſerveſi di ſole parole, o della ſcrittura oltre alle parole*.

4. Quando divideſi un accidente ne' ſuoi ſoggetti diverſi; per eſempio i beni in que' dell'animo, e in que' del corpo.

Tre ſono le regole d' una buona diviſione.

1. Regola. *La Diviſione ſia intera*; cioè a dire, le membra della diviſione comprendan tutta l'eſtenſione del termine diviſo; come pari e diſpari comprendon tutta l'

ta l' estensione del numero; non essendoci numero, il quale pari o dispari non sia. Niente quasi rende tanto falsi i nostri ragionamenti, quanto il trasgredir questa regola; e la ragion de' nostri inganni si è, perchè spesso ci son termini, i quali sembran così opposti, che ci diamo a credere che essi non abbiano mezzo; e pur lo hanno. Così tra l'ignorante e'l dotto v'è una certa mediocrità di saccenteria, che toglie l'uomo dal numero degl' ignoranti, ma non però lo ammette al numero de' dotti. Tra 'l vizioso e'l virtuoso c' è un certo stato, del quale può dirsi ciò, che Tacito disse di Galba; *Magis extra vitia, quam cum virtutibus*. Imperciocchè certi non hanno vizj notabili, pe' quali deggian chiamarsi viziosi; ma tuttavia non fanno tali buone azioni, che si meritin nome di virtuosi; benchè sia egli un gran vizio innanzi a Dio il non avere virtù. Tra 'l sano e l' infermo v'è lo stato d' uomo indisposto e convalescente. Tra 'l giorno e la notte vi è il crepuscolo. Tra' vizj opposti v'è il mezzo della virtù; come la pietà tra l'impietà e la superstizione. E talvolta son due questi mezzi; come tra la prodigalità e l'avarizia v'è la liberalità e un risparmio lodevole; tra la timidità che teme di tutto, e la temerità, che niente teme, v'è il coraggio che non si disanima ne' pericoli, e una precauzion ragionevole, che fa scansar quelli a' quali non giova l' andare incontro.

2. Regola, che si deduce dalla prima. *Le membra della divisione siano opposte*; come *pari e dispari*; *ragionevole e privo di ragione*. Ma bisogna osservar ciò che s' è detto nella prima parte; cioè non esser necessario, che sieno positive tutte le differenze, le quali costituiscon questi membri opposti; ma basta, che l' una sia positiva, e l'altra sia il solo genere con la negazione dell' altra differenza: il che fa eziandio, che i membri sieno più certamente opposti. Così la differenza della be-

stia

ſtia all'uomo è la ſola negazion della ragione, la quale niente ha di poſitivo. La diſparità è la negazion della diviſibilità in due parti eguali. Il numero primo niente ha, che non abbia il numero compoſto, l'uno e l'altro avendo l'unità per miſura; ma quello, che diceſi primo, in ciò ſolo è differente dal numero compoſto, che non ha altra miſura, fuorchè l'unità.

Nulladimeno biſogna confeſſare, che è meglio l'eſprimer le differenze oppoſte con termini poſitivi, quando ſi può; perchè ciò fa meglio concepir la natura de' membri della diviſione. E perciò la diviſion della ſoſtanza in quella che penſa, e in quella che è eſteſa, è molto miglior della comune in quella che è materiale, e in quella che è immateriale; ovvero in corporea e in incorporea: imperciocchè le parole, *immateriale* e *incorporea*, ci danno idea molto imperfetta e confuſa di ciò, che aſſai meglio comprendeſi colle parole, *ſoſtanza che penſa*.

3. Regola, che è una conſeguenza della ſeconda. *Un membro non in tal guiſa contengaſi nell' altro, che quello poſſa affermarſi di queſto, benchè altrimenti qualche volta poſſa eſſervi incluſo*. Veramente la linea è incluſa nella ſuperficie come termine di quella, e la ſuperficie nel ſolido come termine di queſto: ma ciò non divieta il divider l'eſtenſione in linea, ſuperficie, e ſolido; perchè non può dirſi, che la linea ſia ſuperficie, e la ſuperficie ſia ſolido. Per l'oppoſito non può dividerſi il numero in pari, diſpari, e quadrato; perchè ogni numero quadrato eſſendo pari o diſpari, è incluſo ne' primi due membri.

Non deggionſi parimenti divider l'oppinioni in vere, falſe, e probabili; perchè l'oppinion probabile è vera o falſa. Ma poſſon dividerſi primieramente in vere, e falſe; e dopo divider l'une e l'altre in certe, e probabili.

Pietro Ramo, e i ſuoi ſeguaci molto affaticarono, per

per moſtrare, che niuna diviſione dee avere più di due membri. Ed io confeſſo, che ciò è il meglio, quando poſſa farſi comodamente. Ma la chiarezza e la facilità eſſendo ciò che deeſi più proccurar nelle ſcienze, non ſono da rigettar le diviſioni in tre e anche più membri, quando elle ſon più naturali, e all' incontro vi biſognaſſe delle ſuddiviſioni sforzate, per farla ſempre in due membri. Perchè in luogo di ſollevar la mente, s' opprime con la moltitudine delle ſuddiviſioni le quali è via più malagevole il ritenere a memoria, di quello che ſe ſi foſſe fatta una ſola diviſione in più membri. Per eſempio non è più breve, più ſemplice, e più naturale il dire; *Ogni eſtenſione è, o linea, o ſuperficie, o ſolido*; di quello che il dire, come il Ramo; *Magnitudo eſt linea, vel lineatum; lineatum eſt ſuperficies vel ſolidum?*

Finalmente è da oſſervare, che è ugualmente male, il farne non abbaſtanza, che troppo di diviſioni; perchè o non s' illumina la mente, o ſi confonde. Craſſoto, filoſofo aſſai di pregio tragl' interpreti d' Ariſtotile, ha riempiuto il ſuo libro d'un gran numero di diviſioni. Queſto è un cadere in quella confuſione, che ſi vuole ſchiffare. *Confuſum eſt, quidquid in pulverem ſectum eſt.*

CAPITOLO XVI.

Della Definizion chiamata Definizion della coſa.

ABbiam diffuſamente parlato nella prima parte delle definizioni delle parole; e abbiam moſtrato, non doverſi confondere colle definizioni della coſa; perchè le definizioni delle parole ſon arbitrarie, e le definizioni delle coſe non dipendon da noi. Imperocchè ſpiegano ciò che contienſi nella vera idea della coſa; e però non debbono prenderſi per principj, ma conſiderarſi come propoſizioni, le quali ſpeſso convien confermare

con

con la ragione, e posson essere contese. Di questa sorta dunque di definizioni noi qui discorriamo.

Ce ne son di due sorte; l'una più esatta, che ritiene il nome di definizione; l'altra meno esatta, che chiamasi descrizione.

La più esatta è quella, che spiega la natura della cosa pe' suoi attributi essenziali; de' quali quello, che è comune, chiamasi *genere*, e quello che è suo proprio, chiamasi *differenza*.

Così vien definito l'uomo un animal ragionevole; lo spirito una sustanza che pensa; il corpo una sustanza estesa; Iddio un ente perfettissimo. Bisogna quanto si può, che ciò che si adopra per genere nella definizione, sia il genere prossimo del definito, e non un genere solamente lontano.

Qualche volta eziandio si definisce una cosa per le sue parti integranti; come quando si dice, che l' uomo è una cosa composta d'uno spirito e d'un corpo. Ma anche allora v' è qualche cosa, che tiene luogo di genere come la parola, cosa composta; e 'l rimanente tien luogo di differenza.

La definizion meno esatta, detta descrizione, è quella che raccoglie qualche cognizion d'una cosa dagli accidenti che le son proprj, e che bastevolmente la determinan, per darne qualche idea che la distingua dall'altre.

In tal maniera si descrivon l'erbe, i frutti, gli animali, per la loro figura, grandezza, colore, e altri simili accidenti: e tali sono le descrizioni degli oratori, e de' poeti.

Si danno altresì delle definizioni fatte per le cagioni, materia, forma, fine, ec. Come se si definisse un orologio, una macchina di ferro, composta di varie ruote, il moto regolato delle quali è atto a segnar le ore.

Tre son le cose necessarie ad una buona definizione;

ne; Che ella ſia univerſale, che ſia propria, che ſia chiara.

1. Biſogna, che ella ſia univerſale, cioè che comprenda tutto il definito. E però la definizion comune del *Tempo*, cioè lui eſſere *la miſura del moto*, non può eſſer bona; imperocchè veriſimilmente il tempo miſura la quiete non meno che il moto; e diceſi egualmente bene, una coſa eſſer ſtata tanto tempo in quiete, e per tanto tempo eſſerſi moſſa. Laonde pare, che il tempo altro non ſia, che la durazione della creatura, in qualunque ſtato ella ſi truovi.

2. Biſogna, che una definizione ſia propria, cioè che ad altri non convenga, fuorchè al definito. E però ſembra non eſſer buona la definizion comune degli elementi; *Un corpo ſemplice corruttibile*. Imperocchè i corpi celeſti nella filoſofia Peripatetica non ſono men ſemplici degli elementi; nè v'ha ragion alcuna di credere, che non ſeguano ne' cieli alterazioni ſimili alle terreſtri. Perocchè, per tacer delle comete, le quali ora ſi ſa non formarſi dell' eſalazioni della terra, come s'era immaginato Ariſtotile, ſi ſono ſcoperte macchie nel ſole, le quali vi ſi formano, e vi ſi diſſipan a guiſa delle noſtre nubi, benchè ſieno di grandezza molto maggiore.

3. Biſogna, che una definizione ſia chiara, cioè che ci faccia avere un'idea più chiara e più diſtinta della coſa definita, e ce ne faccia, quanto ſia poſſibile, comprendere la natura; coſicchè ella poſſa ajutarci a ſpiegare le proprietà principali di quella. E ciò ſpecialmente deeſi conſiderare nelle definizioni, e in ciò manca una gran parte delle definizioni d'Ariſtotile.

Imperciocchè chi mai ha meglio compreſo la natura del moto da queſta definizione; *Actus entis in potentia, quatenus in potentia; L'atto d'un eſſere in potenza, in quanto egli è in potenza?* L'idea, che ne abbiam dalla natura, non è ella più chiara? Queſta a

che

che mai ferve per ifpiegare alcuna delle proprietà del moto?

Le quattro celebri definizioni delle quattro prime qualità, *fecco*, *umido*, *caldo*, *freddo*, non fon migliori.

Il *fecco*, dice egli, è ciò, che facilmente fi contiene ne' fuoi termini e difficilmente negli altrui; *quod fuo termino facile contenetur, difficulter alieno*.

L' umido per lo contrario, *ciò che difficilmente fi contiene ne' fuoi termini, facilmente negli altrui; quod fuo termino difficulter continetur, facile alieno*.

Ma primieramente quefte due definizioni convengon meglio a' corpi duri, e a' corpi liquidi, che a' fecchi ed umidi. Conciofliachè dicefi un' aria effer fecca, e un' altra effer umida, benchè facilmente fempre contengafi ne' termini d'un altro corpo, effendo fempre liquida. Inoltre, ftante quefta definizione, non ifcorgefi, come Ariftotile abbia potutto dire, che il fuoco, cioè la fiamma fia fecca, mentre facilmente s' addatta a' termini d' un altro corpo; e però Virgilio chiama liquido il fuoco: *Et liquidi fimul ignis*. Ed è una vana fottigliezza il dire col Campanella, che il fuoco racchiufo, *aut rumpit, aut rumpitur*. Perchè ciò non proviene dalla cagion pretefa della fua fecchezza; ma perchè fe non v'è dell'aria, dal fuo proprio fumo foffocato rimane. E però egli molto bene s' adatterà a' termini d' un altro corpo, purchè da qualche fpiraglio poffa ufcirne ciò, che effo di continuo efala.

Definifce il *caldo*, ciò, *che unifce affieme i corpi fimili, e fepara i diffimili; quod congregat homogenea, & difgregat heterogenea*.

E'l *freddo* ciò, *che unifce i corpi diffimili, e fepara i fimili; quod congregat heterogenea, & difgregat homogenea.*

Ma benchè quefte definizioni convengan qualche volta al caldo e al freddo; tuttavia non fempre. Inoltre non ci danno ad intendere la vera cagione, onde noi chia-

chiamiamo un corpo caldo, e un altro freddo. Però il Cancelliere Baccone avea ragion di dire, che queste definizioni eran simili a quelle che farebbonsi dell' uomo, definendolo, *Un' animale, che fa scarpe, e lavora le vigne.*

Lo stesso filosofo definisce la natura, *Principium motus & quietis in eo in quo est; Il principio del moto e della quiete in ciò, in che ella è*; la quale definizione sta fondata sopra una sua immaginazione, che i corpi naturali sono in ciò differenti dagli artifiziali, che i naturali hanno un principio intrinseco del loro moto, e gli artifiziali un estrinseco. Ma egli è certo ed evidente, che nissun corpo può dare il moto a se stesso; perchè la materia essendo per se stessa indifferente al moto e alla quiete, non può ella esser determinata all'uno o all'altra, se non da una cagion estrinseca; e ripugnando il procedere fino all' infinito, fa di mestieri, che Iddio abbia impresso il moto nella materia, e lo conservi.

La famosa definizion dell' anima sembra eziandio più difettuosa: *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis. L' atto primo del corpo naturale organico, che ha in potenza la vita.* Primieramente non si sa, qual cosa egli abbia voluto definire: perchè se ha voluto definir l'anima, inquanto ella è comune agli uomini e alle bestie, egli ha definito una chimera, niente essendo comune tra queste due cose. Secondariamente egli ha spiegato un termine oscuro con tre o quattro altri più oscuri; e principalmente l' idea della *vita* non è meno confusa, di quello sia l' idea dell' anima; questi due termini essendo ugualmente ambigui ed equivoci.

Eccovi alquante regole della divisione e della definizione. Ma benchè nulla di più importante abbiam le scienze, che il ben dividere, e 'l ben definire; tuttavia non è necessario il dirne qui di vantaggio; mercecchè ciò dipende via più dalla materia che si tratta, di quello che dalle regole della logica.

CAPITOLO XVII.

Della conversion delle proposizioni; ove fondatamente si spiega la natura dell' affermazione, e della negazione; e primieramente della natura dell' affermazione.

I Capi seguenti sono alquanto difficili da capire, e sol necessarj per la speculazione. E però chi non vorrà stancar la mente in cose poco utili per la pratica, gli potrà ommettere.

MI son riserbato il parlar qui della conversion delle proposizioni, perchè di qua dipendono tutti i fondamenti dell' argomentazione, della quale abbiamo a trattar nella parte appresso. E però è spediente, che questa materia non sia lontana da ciò che siam per dire del ragionamento, benchè per ben trattarlo, ci bisogna ritoccar qualche cosa di ciò che abbiam detto dell' affermazione e negazione, e spiegar fondatamente la natura dell' una e dell' altra.

Certa cosa è, che non potremmo esprimere altrui una proposizione, senza servirci di due idee, l' una pel soggetto, e l' altra per l' attributo, e di un'altra parola che significhi l'unione, che la nostra mente vi concepisce. Questa unione non può meglio esprimersi, che con quelle parole, delle quali noi ci serviamo per affermare, che una cosa è un' altra.

Quindi chiaramente apparisce, che la natura dell' affermazione si è, di unire e identificare, per dir così, il soggetto con l' attributo, imperciocchè ciò vien significato dal verbo sostantivo.

Ne siegue eziandio, che s'appartiene alla natura dell' affermazioni, l'unir l'attributo a tutto ciò che esprimesi nel soggetto, secondo l' estension che egli ha nella proposizione. Così quando io dico; *Ogni uomo è animale;* inten-

ten-

tendo di dire, che tutto ciò che è uomo, è animale ancora: e però concepiſco l'animale in tutti gli uomini.

Che ſe ſolamente io dico; *Qualche uomo è giuſto*; non uniſco il *giuſto* a tutti gli uomini, ma ſolo a qualche uomo.

Ma parimenti biſogna qui conſiderare ciò che abbiam già detto, doverſi nell' idee diſtinguer la comprenſion dall' eſtenſione, e che la comprenſion denota gli attributi contenuti in un' idea, e l' eſtenſione i ſoggetti, che queſta idea contiene.

Imperciocchè quindi ne ſiegue che un idea è ſempre affermata ſecondo la ſua comprenſione; perchè togliendole alcuno de' ſuoi attributi eſſenziali, ella ſi diſtrugge, e totalmente s' annienta, nè è più la ſteſſa idea. E conſeguentemente; quando è affermata, ella ſempre lo è ſecondo ciò tutto che in ſe comprende. Così quando io dico; che *Un rettangolo è un paralellogrammo*, affermo del rettangolo che comprendeſi nell' idea del paralellogrammo. Perchè ſe qualche parte di queſta idea non conveniſſe al rettangolo, ne ſeguirebbe, che non gli converria l' idea intera, ma una ſola parte; e però la parola, paralellogrammo, che ne ſignifica l' idea totale, dovrebbe negarſi, e non affermarſi del rettangolo. E ſcorgeraſſi, queſto eſſere il principio di tutte le propoſizioni affermative.

Ne ſiegue per lo contrario, che l' idea dell' attributo non è preſa ſecondo tutta la ſua eſtenſione, quando però la ſua eſtenſione ſia maggiore dell' eſtenſione del ſuo ſoggetto.

Perchè quando io dico: *Tutti gl' impudichi ſaranno dannati*, non dico, che quelli ſoli ſaranno dannati; ma che eſſi ſaranno nel numero de' dannati.

Laonde perchè l'affermazione uniſce l'idea dell' attributo al ſoggetto, il ſoggetto propriamente determina l' eſtenſion dell'attributo nella propoſizion affermativa, e la medeſimezza che ella ſignifica, riſguarda l' attribu-

to, come riſtretto in una eſtenſion uguale a quella del ſoggetto, e non con tutta la ſua univerſalità, ſe l'ha maggiore che 'l ſoggetto. Perchè egli è vero, che tutti i lioni ſon animali, cioè che ciaſcun lione contien l'idea dell'animale; ma non è vero, che eſſi ſieno tutti gli animali.

Ho detto, che l'attributo non è preſo con tutta la ſua generalità, ſe ne ha una maggior, che 'l ſoggetto. Perchè eſſendo riſtretto dal ſolo ſoggetto, ſe il ſoggetto è tanto generale, quanto l'attributo, chiara coſa è che l'attributo allora ſi ritorrà tutta la ſua generalità, poichè ne avrà quanta il ſoggetto, il quale noi ſupponiamo, di ſua natura non poterne avere una maggiore.

Quindi poſſon raccorſi queſti quattro aſſiomi indubitabili.

1. ASSIOMA.

L'*Attributo nella propoſizion affermativa è unito al ſoggetto ſecondo tutta l'eſtenſione, che il ſoggetto ha nella propoſizione*. Cioè ſe 'l ſoggetto è univerſale, l'attributo è concepito in tutta l'eſtenſion del ſoggetto; e ſe 'l ſoggetto è particolare, l'attributo è concepito in una ſola parte del ſoggetto. Poſſono vederſi i ſopraddetti eſempj.

2. ASSIOMA.

L'*Attributo d'una propoſizion affermativa è affermato ſecondo tutta la ſua comprenſione*, cioè ſecondo tutti i ſuoi attributi: Di ſopra ſe ne vega la prova.

3. AS-

3. ASSIOMA.

L'*Attributo d'una propoſizion affermativa non è affermato ſecondo tutta l'eſtenſion ſua, s'ella è in ſe ſteſſa maggior di quella del ſoggetto.* La prova ſe n' è data ſopra.

4. ASSIOMA.

L'*Eſtenſion dell'attributo è riſtretta da quella del ſoggetto di maniera che quella ſignifica quella ſola parte dell' eſtenſion ſua; che conviene al ſoggetto.* Come quando ſi dice, che gli uomini ſon animali, la parola, animale, non ſignifica più tutti gli animali, ma ſolamente gli animali, che ſono uomini.

CAPITOLO XVIII.

Della Converſion delle propoſizioni affermative.

CHiamaſi Converſion d' una propoſizione, quando cangiaſi il ſoggetto in attributo, e l' attributo in ſoggetto, ſenzachè la propoſizion perda la ſua verità: o più toſto in guiſa che neceſſariamente dalla converſion ne conſegue, che ella è vera, poſto che ella innanzi foſſe tale.

Quanto or ora abbiamo detto darà facilmente a conoſcere, come queſta converſion ſi dee fare. Perchè come è impoſſibile, che una coſa unita ſia ad un' altra, e che queſt' altra non ſia unita alla prima; e come ottimamente ne conſegue, che ſe A è unito a B, B parimenti ſia unito ad A: così è impoſſibile, che due coſe eſſendo concepite come identificate, la quale è la più perfetta di tutte le unioni, queſta unione non ſia reciproca; cioè che non poſſa farſi un' affermazione ſcambievole de' due termini uniti nella maniera con che ſono uniti: il che appellaſi Converſione.

Laonde come nelle proposizioni particolari affermative, per esemplo quando dicesi, *Qualche uomo è giusto*, il soggetto e l'attributo sono entrambi particolari, il soggetto, *uomo*, essendo particolare pel segno aggiuntovi della particolarità, e l'attributo, *giusto*, similmente tale essendo, perocchè la sua estensione inquanto è ristretta da quella del soggetto, significa la sola giustizia che è in qualche uomo; così egli è evidente, che se qualche uomo è medesimato con qualche giusto, qualche giusto eziandio è medesimato con qualche uomo; sicchè si ha solamente a cangiar l'attributo in soggetto, ritenendo la stessa particolarità, per convertir queste sorte di proposizioni.

Non può dirsi la medesima cosa delle proposizioni universali affermative; imperocchè in queste proposizioni il solo soggetto è universale, cioè preso secondo tutta l'estension sua; e l'attributo per l'opposito è limitato e ristretto. E però quando per mezzo della conversione questo si muterà in soggetto, bisognerà conservargli la medesima restrizione, e aggiugnervi una voce, che lo determini, acciocchè generalmente non venga preso. Così quando io dico, *L'uomo è animale*, unisco l'idea dell'*uomo* a quella dell'*animale* ristretta a'soli uomini. E però quando vorrò guardar quest' unione in un'altra maniera, cominciando dall'*animale*, e di lui affermando l'*uomo*, bisognerà conservare a questo termine la stessa restrizione per non vi s'ingannare, e aggiugnervi qualche segno di determinazione.

Perchè dunque le proposizioni affermative possono sol convertirsi in particolari affermative, deesi conchiudere, che elle men propriamente dell' altre si convertono. Imperciocchè essendo composte d'un soggetto generale, e d' un attributo ristretto, è cosa manifesta, che quando si convertono, debbono avere un soggetto ristretto, cioè particolare.

Dalle cose dette fin qui posson dedursi queste regole.

1. Re-

I. REGOLA.

LE proposizioni universali affermative posson convertirsi, aggiungendo un segno di particolarità all' attributo diventato soggetto.

2. REGOLA.

LE proposizioni particolari affermative debbonsi convertire senza giunta, o mutazione veruna: cioè l' attributo divenuto soggetto dee ritenere il segno della particolarità, che aveva il primo soggetto.

Ma è manifesto, che queste due regole posson ridursi ad una sola, la quale comprenderà entrambe.

L' attributo essendo ristretto dal soggetto in tutte le proposizioni affermative, se si vuol mettere in soggetto, bisogna conservargli la sua restrizione, e per conseguenza dargli un segno della particolarità, sì essendo il primo soggetto universale, come essendo particolare.

Nientedimeno spesso avviene, che proposizioni universali affermative possono convertirsi in altre universali. Ma ciò solo allorchè l' attributo non ha in se stesso più d' estensione che il soggetto; come quando s' afferma della specie la differenza o il proprio, o la definizion del definito. Perchè allora l' attributo non essendo ristretto, può nella conversione prendersi così generalmente, come prendeasi il soggetto: *Ogni uomo è ragionevole; Ogni ragionevole è uomo.*

Ma queste conversioni non verificandosi, se non in certi casi particolari, non vengono annoverate tra le vere conversioni, le quali debbono esser vere ed infallibili per la sola disposizion de' termini.

CAPITOLO XIX.

Della natura delle propofizioni negative.

LA natura d'una propofizion negativa non può più chiaramente efprimerfi, che dicendo, ella effere un concepire, che una cofa non è un'altra cofa.

Ma affinchè una cofa non fia un'altra, non è di neceffità, che ella niente abbia di comune con effa; baftando, che non abbia ciò tutto, che l'altra ha; ficcome acciocchè una beftia non fia uomo, bafta, che ella non abbia ciò tutto, che ha l'uomo, e non è di neceffità, che ella niente abbia di ciò che è nell'uomo. E quindi può dedurfi queft' affioma.

5. ASSIOMA.

LA propofizion negativa non fepara dal foggetto tutte le parti contenute nella comprenfion dell' attributo; ma ne fepara fol l'idea totale e intera compofta di tutti quefti attributi infieme.

Se io dico, la materia non effere una foftanza che penfa, perciò non dico, ella non effere foftanza, ma dico, ella non effere foftanza *penfante*; che è l'idea totale e intera, la quale io niego nella materia.

Ma per lo contrario la propofizion negativa fepara dal foggetto l'idea dell'attributo fecondo tutta l'eftenfion fua. E la ragione è chiara: perchè acciocchè qualche cofa fia il foggetto d'un' idea, e contengafi nell' eftenfion di quella, altro non richiedefi; fe non che il foggetto includa in fe quefta idea: e confeguentemente quando dicefi, che un'idea non ne include un'altra, il che chiamafi negare, dicefi, ella non effere un de' foggetti di queft' idea.

Così s'io dico, l'uomo non effere un ente infenfibile,

ſibile, vogliono dire, eſſer lui niuno degli enti inſenſibili; e conſeguentemente io gli ſeparo tutti da eſſo lui Quindi ſi può raccorre queſt' altro aſſioma:

6. ASSIOMA.

L'*Attributo d'una propoſizion negativa ſempremai pigliaſi generalmente*. E ciò può eſprimerſi così con più di chiarezza. *Tutti i ſoggetti d' un' idea, la quale niegaſi d'un'altra, nieganſi parimenti di queſt'altra idea*: cioè un'idea ſempre niegaſi ſecondo tutta la ſua eſtenſione. Se 'l triangolo vien negato de'quadrati, tutto ciò che è triangolo, negherafſi de' quadrati. Spiegaſi ordinariamente con tali termini queſta regola nelle Scuole: *Se ſi niega il genere, niegaſi eziandio le ſpecie*. Imperciocchè la ſpecie è un ſoggetto del genere, e l'uomo è un ſoggetto dell' animale, eſſendo queſto contenuto nell' eſtenſion di quello.

Le propoſizioni negative non ſolamente ſeparan l'attributo dal ſoggetto ſecondo tutta l'eſtenſione dell'attributo; ma eziandio queſt' attributo dal ſoggetto ſecondo tutta l' eſtenſione, che nella propoſizione ha il ſoggetto; cioè la propoſizione ve lo ſepara univerſalmente, ſe'l ſoggetto è univerſale, e particolarmente, s' egli è particolare. Se io dico; *Niun vizioſo è felice*, ſeparo tutti i felici da tutti i vizioſi. E ſe dico; *Qualche dottore non è dotto*, ſeparo tutti i dotti da qualche Dottore. E dalle coſe ſopraddette raccoglieſi queſt' aſſioma.

7. ASSIOMA

O*Gni attributo negato d' un ſoggetto, vien negato di tutto ciò che contienſi nell' eſtenſione, che nella propoſizione ha queſto ſoggetto.*

CAPITOLO XX.

Della conversion delle proposizioni negative.

COme è impossibile, che si separin totalmente due cose, e che questa separazione non sia scambievole, e reciproca; così chiara cosa è, che s'io dico; *Niun uomo è pietra*; posso ancor dire; *Niuna pietra è uomo*. Perchè se qualche pietra fosse uomo, quest'uomo sarebbe pietra, e conseguentemente non sarebbe vero, che niun uomo è pietra. E pertanto notasi questa

3. REGOLA.

LE proposizioni universali negative posson convertirsi semplicemente, cangiando l' attributo in soggetto, e conservando all' attributo divenuto soggetto la medesima universalità, che aveva il primo soggetto. Imperciocchè nelle proposizioni negative l'attributo sempre pigliasi universalmente, essendo lui negato secondo tutta l' estension sua; come sopra s'è dimostrato.

Ma per questa ragione stessa non può farsi la conversion delle proposizioni particolari negative, nè per esempio dirsi; *Qualche medico non è uomo*; dopo essersi detto; *Qualche uomo non è medico*. Ciò proviene, come dicemmo, della natura stessa della negazione, or ora spiegata da noi, cioè che nelle proposizioni negative pigliasi l'attributo sempre mai universalmente, e secondo tutta l'estension sua; cosicchè quando un soggeto particolare diventa attributo, nel convertire una proposizion particolare negativa e' diventa universale, e cangia natura contra le regole della vera conversione, che non dee mutar la restrizione, o l'estension de' termini. Così in questa proposizione; *Qualche uomo non è medico*; il termi-

mine, *uomo*, e preſo particolarmente: ma in queſta falſa converſione; *Qualche medico non è uomo*; il termine, *uomo*, è preſo univerſalmente.

Perciò in niſſun modo ne conſegue, perchè la qualità del *medico* è ſeparata da qualche uomo in queſta propoſizione; *Qualche uomo non è medico*; e perchè l'idea del *triangolo* è ſeparata da quella di qualche figura in queſt' altra propoſizione; *Qualche figura non è triangolo*; in niſſun modo, io dico, ne conſegue, che abbiavi de' medici, i quali non ſien uomini; nè de' triangoli, i quali non ſieno figure.

PAR-

PARTE TERZA,

Del Discorso.

QUESTA parte, che or abbiamo a trattare, e che comprende le regole del ragionamento o discorso, viene stimata la più rilevante della logica, ed è quasi l'unica, che vi si tratta con qualche accuratezza. Ma c'è motivo di dubitare, s'ella è così utile come si pensa. "La maggior parte degli errori degli uo„mini, come dicemmo altrove, nasce, più perchè ra„gionan su falsi principj, che perchè ragionin male, se„guendo sì fatti principj. Di rado avviene, che noi restiamo ingannati da ragionamenti falsi, solo perchè ne è mal dedotta la conseguenza: e chi non ha capacità di conoscerne la falsità col lume solo della ragione, per l'ordinario nè pure ha capacità di intender le regole che se ne danno, e molto meno di applicarle. Ciò non ostante considerandosi sol queste regole, come verità speculative, gioveran sempre ad esercitare l'ingegno. In oltre non può negarsi, che in alcuni casi elle non abbiano qualche uso; e a riguardo d'alcune persone le quali avendo un intelletto vivo e perspicace, lascian si tal volta ingannare de false conseguenze sol per difetto d'attenzione: al che potria porger rimedio il riflettere a queste regole. Comunque ciò siane, eccovi ciò che comunemente s'insegna, e qualche cosa eziandio di più.

CAPITOLO PRIMO.

Della natura del ragionamento, e delle sue diverse specie.

LA necessità del ragionamento è sol fondata su' limiti angusti dell'intelletto umano, il quale avendo a giudicare del vero o del falso d'una proposizione; chiamata allora quistione, nol può sempre fare con la considerazion delle due idee, che la compongono, delle quali quella che è il soggetto, chiamasi *minor estremo*, il soggetto per l'ordinario essendo men esteso dell' attributo; e quella che è l'attributo, chiamasi *maggior estremo*, per una ragion opposta. Allorchè dunque la sola considerazione di queste due idee non basta, acciocchè noi giudichiamo, se debbasi affermare o negar l'una dell'altra, fa di mistieri di ricorrere ad una terza idea, o complessa o incomplessa, conforme s'è detto de' termini complessi; e questa terza idea chiamasi *mezzo termine*.

Ma a nulla servirebbe, per fare il paragone delle due idee insieme mediante questa terza idea, il paragonarla solamente con l'uno de' due estremi. Se io, per esempio, saper volessi, se l'anima è spirituale, e ciò io alla prima non comprendendo, eleggessi, per illuminarmene, l'idea del pensiero; chiara cosa è, che inutilmente io paragonerei il pensiero con l'anima, quando non concepissi nel pensiero qualche relazione all'attributo, *spirituale*, per mezzo del quale io potessi giudicare, se esso convenga o no all'anima. Dirò ben, per esempio: l'anima pensa; ma non potrò concludere; dunque ella è spirituale, se non concepirò qualche relazione fra 'l termine, *pensare*, e 'l termine, *spirituale*.

Bi-

Bisogna dunque paragonar questo mezzo termine tanto col soggetto o minor estremo, quanto con l'attributo o maggior estremo; ovvero ciò facciasi separatamente con ciascuno degli estremi, come ne' sillogismi, che però si dicono *semplici*; o unitamente con tutti e due, come ne' sillogismi detti *congiuntivi*.

Ma nell'una e l'altra maniera questa comparazione richiede due proposizioni.

Noi ne favelleremo in particolare degli argomenti congiuntivi: ma ne' semplici la cosa è chiara; perchè il mezzo termine essendo una volta paragonato all'attributo della proposizione (il che non può farsi, se non affermando o negando) forma la proposizion chiamata *maggiore*; conciossiachè quest' attributo della conclusione chiamasi *maggior estremo*.

Essendo poi di nuovo paragonato col soggetto della conclusione, forma la proposizion chiamata *minore*; imperciocchè il soggetto della conclusione viene chiamato *minor estremo*.

E quindi si deduce la conclusione, la quale è la proposizion medesima, che doveasi provare, e prima d'esser provata chiamavasi *quistione*.

E' d'uopo il sapere, che le due prime proposizioni chiamansi eziandio *premesse*, *præmissæ*, perchè mentalmente almeno pongonsi innanzi alla conclusione, la quale esser dee una conseguenza necessaria, se è retto il sillogismo; cioè a dire, supposta la verità delle premesse, necessariamente esser dee vera la conclusione.

Ma egli è ben vero, che non sempre esprimonsi ambe le premesse; bastando spesso una sola, per farle concepire entrambe all'intelletto. Quando poi sol s'esprimono due proposizioni, questa sorta di ragionamento chiamasi *entimema*; che nella mente è un vero sillogismo, ivi supplendosi la proposizion non espressa: ma nell' espressione è imperfetto, e non conchiude, se non in virtù di questa proposizion sottintesa.

Dis-

Dissi, almeno tre proposizioni esservi in un ragionamento; ma ve ne può avere assai di più, senza che e' sia difettuoso, purchè vi si osservin sempre le regole. Perchè se dopo aver consultata una terza idea, per sapere, se un attributo conviene o no ad un soggetto; e se dopo averla paragonata all' un de' termini; non ancora io so, se ella convenga o no al secondo termine, potrò per certificarmene scegliere un quarto termine, e un quinto, quanto quello non basti, fin a tanto che io rattrovi un termine, il quale congiunga l' attributo della conclusione al soggetto.

Se per esempio io dubito, che *gli avari sieno infelici*, potrò parimente considerarli pieni di disiderj e di passioni. Se ciò non basta per conchiudere, *dunque sono infelici*; esaminerò, cosa sia l' esser pieno di disiderj, e'n quest' idea trovandovi quella del mancare di molte cose che si disideran, e l' infelicità in questa privazion di ciò che si disidera, quindi io formerò il seguente ragionamento: *Gli avari son pieni di disiderj; que' che son pieni di disiderj, son privi di molte cose; essendo a loro impossibile il soddisfar tutti i loro disiderj: que' che son privi di ciò che disideran, sono infelici: dunque gli avari sono infelici.*

Tai ragionamenti composti di più proposizioni, delle quali la seconda dipende dalla prima, e così il rimanente, si chiamano *Soriti*; ed è una maniera d' argomentare usitatissima nelle matematiche. Ma perchè quando son lunghi, ha l' intelletto della difficoltà per riceverli, e'l numero delle tre proposizioni è via più proporzionato alla sua capacità; perciò con più di diligenza si sogliono esaminare le regole de' buoni e mali sillogismi, o argomenti di tre proposizioni. Nè ciò sarà fuor di proposito, potendosi i precetti, che se ne danno, facilmente applicare ad ogni ragionamento composto di più di tre proposizioni: imperciocchè tutti, se sono buoni, posson ridursi a sillogismi.

CAPITOLO II.

Divifion de' Sillogifmi in femplici e congiuntivi; e de' femplici in incompleffi e compleffi.

I Sillogifmi fono, *femplici* o *congiuntivi*. I *femplici* fon que', dove il mezzo termine è congiunto folo ad uno per volta degli eftremi della conclufione. I *congiuntivi* fon que', dove ad entrambi infieme gli eftremi egli è congiunto: Laonde queft' argomento è femplice:
Ogni buon Principe è amato da' fudditi:
Ogni Re pio è buon Principe:
Dunque ogni Re pio è amato da' fudditi.
Imperciocchè il mezzo termine è congiunto feparatamente con, *Re pio*, che è il foggetto della conclufione, e con, *amato da' fudditi*, che è l'attributo.

Ma quefto è congiuntivo per una ragione oppofta.
Se uno Stato elettivo è foggetto alle diffenfioni, non è lungamente durevole:
Ma uno Stato elettivo è foggetto alle diffenfioni:
Dunque uno Stato elettivo non è lungamente durevole. Perchè, *uno ftato elettivo*, che è il fubbjetto, e *lungamente durevole*, che è l'attributo, entrambi entrano nella maggiore.

Perchè quefte due forte di fillogifmi hanno le proprie regole feparate, noi feparatamente, ne tratteremo.

I fillogifmi femplici cioè que' dove il mezzo termine è feperatamente unito a ciafcun degli eftremi della conclufione, fon ancor effi di due forte.

Gli uni fono dove ciafcun eftremo tutto intiero è unito col mezzo termine, cioè l'attributo tutto intero nella maggiore, e 'l foggetto tutto intero nella minore.

Gli altri fono, dove la conclufion effendo compleffa, cioè compofta di termini compleffi, prendefi una fola parte del foggetto, o una fola parte dell'attributo, è s'u-

e s' unisce col mezzo termine nell' una delle premesse; e prendesi il restante, che è poscia niente più d' un solo termine, per unirlo col mezzo termine nell' altra premessa: Come in quest' argomento:

La legge divina ci obbliga ad onorare i Re:
Luigi Quindicesimo è Re:
Dunque la legge divina ci obbliga ad onorare Luigi Quindicesimo.

Noi chiamiamo gli argomenti della prima sorta, chiari e incomplessi; e que' dell' altra sorta, confusi e complessi. Non già perchè tutti que' ne' quali v' ha proposizioni complesse, sieno di questa seconda sorta; ma perchè niun di questa seconda sorta ci sono senza proposizioni complesse.

Comechè dunque i precetti, che comunemente si danno pe' sillogismi semplici, possono servire in tutti i sillogismi complessi, convertendosi: tuttavia perchè la forza della conclusion non dipende da questa conversione, noi qui applichiamo i precetti de' sillogismi semplici a' soli incomplessi; riservandoci di trattare a parte de' sillogismi complessi.

CAPITOLO III.

Regole generali de' sillogismi semplici incomplessi.

Il presente Capitolo, co' seguenti fino al dodicesimo son di que', de' quali abbiamo parlato nel primo Discorso, che contengon cose sottili, e necessarie per la sola speculazione, ma che niente servono all' uso.

Abbiamo già veduto nel capo precedente, che un sillogismo semplice dee aver tre soli termini; i due della conclusione, e un solo mezzo termine; de' quali ciascuno ripetendosi due volte, se ne forman tre

proposizioni; cioè la maggiore, ov' entra il mezzo termine, e l'attributo della proposizione, chiamato il maggior estremo; la minore, ove parimenti entra il mezzo termine, e 'l soggetto della conclusione, chiamato il minor estremo; e la conclusione, ove il minor estremo è il soggetto e'l maggior estremo è l'attributo.

Ma perchè non può dedursi ogni sorta di conclusione da ogni sorta di premesse; si assegnano certe regole generali, le quali danno a conoscere che una conclusion non può esser dedotta da un sillogismo, dove quelle non s' osservino. E queste regole son fondate su gli assiomi stabiliti nella seconda parte intorno alla natura delle proposizioni affermative e negative, universali e particolari. E cotali assiomi qui solamente si proporranno, essendosi provati altrove.

1. Le proposizioni particolari contengosi nelle universali della stessa natura; e non le universali nelle particolari: I in A, O in E; e non A in I, E in O.

2. Il soggetto d'una proposizione preso universalmente o particolarmente, è quello che la rende universale o particolare.

3. L' attributo d'una proposizion effermativa non mai avendo più d' estensione che 'l soggetto, vien sempre considerato, come preso particolarmente; tuttochè per accidente talvolta generalmente si prende.

4. L' attributo d' una proposizion negativa sempre generalmente vien preso.

Sopra di questi assiomi principalmente son fondate le regole generali de' sillogismi; nè posson violarsi, senza incorrere in falsi ragionamenti.

I. REGOLA.

IL mezzo termine non può prenderſi particolarmente due volte; ma almeno una volta univerſalmente ſi dee prendere.

Perchè dovendo egli unire, o diſgiugnere i due eſtremi della concluſione, chiaramente ſi ſcorge, che non può far ciò quando venga preſo per due parti differenti d'un medeſimo tutto; imperocchè non ſarà forſe la ſteſſa parte quella, che ſarà unita a' due eſtremi, o diſunita. Ma prendendoſi particolarmente due volte, può prenderſi per due parti differenti d'un medeſimo tutto: e perciò almen neceſſariamente nulla ſe ne potrà conchiudere. E ciò baſta per rendere un argomento vizioſo; perchè, come s'è detto, quel ſolo chiamaſi buon ſillogiſmo, la concluſion del quale non può eſſere falſa, mentre le premeſſe ſon vere. Così in queſt'argomento: *Qualche uomo è ſanto: Qualche uomo è ladro: Dunque qualche ladro è ſanto:* la parola, *uomo*, prendendoſi per parti diverſe dell'uomo, non può unir *ladro* con *ſanto*; imperciocchè non è il medeſimo uomo quello che è *ladro*, e quello che è *ſanto*.

Non può dirſi il medeſimo del ſoggetto, e dell'attributo della concluſione. Perchè ancorchè ſieno due fiate preſi particolarmente, poſſon nulladimeno unirſi inſieme, con unire uno di queſti eſtremi col mezzo termine in tutta l'eſtenſion di eſſo mezzo. Imperciocchè ſe 'l mezzo termine in alcuna delle ſue parti è unito a qualche parte dell'altro eſtremo; molto ben ne conſegue, che il primo eſtremo, che abbiam detto eſſere unito a tutto il mezzo termine, troveraſſi eziandio unito all'eſtremo, al quale qualche parte del mezzo termine è unita. Se vi ha qualche Franceſe in ogni caſa di Parigi; e vi ha qualche Alamanno in qual-

che casa di Parigi; vi ha delle case in Parigi, ove stanno insieme un Francese e un Alamanno.

Se qualche ricco è pazzo;
E ogni ricco è onorato:
Vi ha de' pazzi, che son onorati.

Avvegnachè questi ricchi i quali son pazzi, son eziandio onorati; mercecchè tutti i ricchi son onorati; e conseguentemente in questi ricchi pazzi e onorati le qualità di pazzi e di onorati sono unite insieme.

2. REGOLA

GLI *estremi non posson prendersi più universalmente nella conclusione, che nelle premesse.*

Laonde quando l'uno o l'altro prendesi universalmente nella conclusione, se si sarà preso particolarmente nelle due premesse, il ragionamento sarà falso.

La ragione si è, perchè nulla può concludersi dal particolare al generale, secondo il primo assioma. Imperciocchè dall'esser qualche uomo nero non può conchiudersi, che ogni uomo sia nero.

1. COROLLARIO.

DEE *sempre nelle premesse esservi un termine universale di più che nella conclusione.* Imperocchè ogni termine, che è generale nella conclusione, dee esserlo similmente nelle premesse: e in oltre il mezzo termine dee esservi preso generalmente almeno una volta.

2. COROLLARIO.

QUando *la conclusion è negativa, è di necessità, che il maggior estremo sia preso generalmente nella maggiore.* Imperciocchè si è preso generalmente nella

la conclusion negativa, giusta il quarto assioma; e conseguentemente dee prendersi eziandio generalmente nella maggiore, per la seconda regola.

3. COROLLARIO.

L*A maggiore d'un argomento, dove la conclusione è negativa, non può esser mai una particolare affermativa*. Imperciocchè in una proposizion affermativa sì il soggetto come l'attributo particolarmente si prendono pel secondo e terzo assioma. Laonde il maggior estremo sarebbevi sol preso particolarmente, contra il secondo corollario.

4. COROLLARIO.

I*L minor estremo è sempre tale nella conclusione, quale sta nelle premesse*. Cioè come solo può essere particolare nella conclusione, quando egli è particolare nelle premesse; così per lo contrario può esser sempre generale nella conclusione, quando è tale nelle premesse. Imperciochè il minor estremo essendo il soggetto della minore, non vi può essere universale, se non in caso che sia generalmente unito, o disunito dal mezzo termine. Non vi può essere l'attributo, ed esservi presso generalmente, se non in caso che la proposizione sia negativa: perchè l'attributo d'una proposizion affermativa sempre particolarmente v'è preso. Ma le proposizioni negative denotan, che l'attributo preso con tutta l'estension sua è disunito dal soggetto. Dunque una proposizione, ove il minor estremo è generale, denota o una union del mezzo termine con tutto questo minor estremo, o una disunion del mezzo termine da tutto il minor estremo.

Dunque se da questa unione del mezzo termine col minor estremo si conclude, che un'altra idea è unita a

questo minor estremo, deesi concludere, che ella è unita a tutto il minor estremo, e non ad una sola parte. Imperciocchè il mezzo termine essendo unito a tutto il minor estremo con questa unione niente può provar d'una parte, che non provi eziandio di tutte l'altre; mercecchè a tutte egli è unito.

Similmente se la separazion del mezzo termine dal minor estremo prova qualche cosa di qualche parte del minor estremo, ella il prova di tutte le parti: avvegnachè ugualmente da tutte le parti è separato.

5. COROLLARIO.

Quando la minore è una negativa universale, se può dedursene una conclusione legittima; ella sempre può essere universale. Ciò consegue dal corollario antecedente. Imperciocchè la minore essendo negativa universale, il minor estremo non può non esservi preso generalmente; o e' siavi il soggetto pel secondo assioma; o e' siavi l'attributo pel quarto assioma.

3. REGOLA.

Niente può concludersi da due proposizioni negative. Perchè due proposizioni negative dividon dal mezzo termine tanto il soggetto, quanto l'attributo. Ma dall'esser due cose divise da una cosa medesima, non ne siegue, che elle siano o non siano una medesima cosa tra di se: perchè gli Spagnuoli non sono Turchi, e i Turchi non sono Cristiani, non ne siegue, che gli Spagnuoli non sieno Cristiani: come pure non siegue, che i Chinesi lo sieno, benchè non sieno Turchi, come gli Spagnuoli nol sono.

4. RE-

4. REGOLA.

NON può provarsi una conclusion negativa con due premesse affermative.

Perchè dall' essere i due estremi uniti col mezzo termine non può provarsi che sieno disuniti tra di se.

5. REGOLA.

LA conclusion siegue sempre la parte più debole: cioè s' una delle premesse è negativa essa parimenti dee esser tale; e s' una è particolare, ella esser dee particolare.

La ragion si è, perchè s' una delle premesse è negativa, il mezzo termine è separato dall' una delle parti della conclusione; e perciò è inutile a unirle; il che è necessario per conchiudere affermativamente.

Che se una delle premesse è particolare, la conclusion esser non può generale. Perchè se la conclusion è generale affermativa, il soggetto essendovi universale, esser dee universale anche nella minore, e per conseguenza dee essere il soggetto di quella; l'attributo non mai generalmente prendendosi nelle conclusioni affermative. Dunque il mezzo termine unito a questo soggetto, sarà particolare nella minore. Dunque e' sarà generale nella maggiore; perchè altrimenti quello si prenderebbe particolarmente nell'una e l'altra premessa. Dunque esso vi sarà il soggetto; e conseguentemente eziandio questa maggiore sarà universale. Laonde non può esserci proposizion particolare in un argomento, la cui conclusion è generale.

Ciò ancora è più manifesto nelle conclusioni universali negative. Perchè ne seguirebbe, che vi dovrebbon essere tre termini universali nelle due premesse, conforme il primo corollario. Ma perchè per la terza rego-

la è forza, che quivi una delle premesse sia affermativa il cui attributo particolarmente si prenda; quindi ne siegue, che tutti e tre gli altri termini son presi universalmente; e per conseguenza i due soggetti delle due premesse saranno universali; il che renderà universali le stesse premesse: ciò che bisognava dimostrare.

6. COROLLARIO.

CIO' *che conclude dell'universale, conclude eziandio del particolare*. Ciò che conclude di A, conclude di I; ciò che conclude di E, conclude di O. *Ma ciò che conclude del particolare, non però conclude dell'universale*. Questa è una deduzione della regola precedente, e del primo assioma. Ma bisogna osservare, che gli uomini hanno considerato le specie de' sillogismi solamente secondo la conclusione più nobile, che è la generale; cosicchè, non annoveran per una specie distinta di sillogismo quella, dove si deduce il particolare, solamente perchè se ne può dedurre eziandio il generale.

Laonde non c'è sillogismo, ove la maggiore essendo A, e la minor E, la conseguenza sia O. Imperciocchè giusto il quinto Corollario la conclusion d'una minore universale negativa esser può sempre generale. Sicchè se non può dedursene una generale, la ragione si è, perchè non se ne può dedurre alcuna. E però A E O non è uno special sillogismo, se non inquanto s'include in A E E.

6. REGOLA.

DA *due proposizioni particolari niente ne consegue*. Perchè se elle son tutte affermative, il mezzo termine due volte vi sarà preso particolarmente, o siavi egli soggetto, pel secondo Assioma, o siavi attributo, pel quinto assioma. Ma per la prima regola niente

con-

concludeſi in un ſillogiſmo, dove il mezzo termine vien preſo particolarmente due volte.

Che ſe ve ne fuſſe una negativa, la concluſione parimenti eſſendo tale per la regola precedente, deggionvi eſſere almeno due termini univerſali nelle premeſſe, conforme il ſecondo corollario. Dunque dee eſſervi una propoſizion univerſale nelle permeſſe; eſſendo impoſſibile il diſporre in guiſa due termini in due propoſizioni, nelle quali è forza il prendere univerſalmente due termini, che o non ſianvi due attributi negativi, il che ſarebbe contro alla terza regola, o non ſiavi univerſale un de' ſoggetti; il che fa univèrſal eziandio la propoſizione.

CAPITOLO IV.

Delle figure, e modi de' ſillogiſmi in generale; e che le figure non poſſon eſſere più di quattro.

DOPO eſſerſi ſtabilite le regole generali, che debbon eſſere neceſſariamente oſſervate in ogni ſillogiſmo ſemplice, reſta da vedere, quante poſſon eſſere le ſorte di queſti ſillogiſmi.

Può dirſi in generale, che ne ſono di tante ſorte, quante poſſon eſſerci differenti maniere di diſpor, riguardando a queſte regole, le tre propoſizioni di queſti ſillogiſmi, e i tre termini onde ſon elleno compoſte.

La diſpoſizion delle tre propoſizioni ſecondo le loro quattro differenze A, E, I, O, chiamaſi *modo*.

E la diſpoſizion de' tre termini, cioè del mezzo termine co' due eſtremi della concluſione, chiamaſi *figura*.

Ora può ſaperſi, quanti poſſan eſſere i modi concludenti, non conſiderando le figure differenti, ſecondo le quali un medeſimo modo può formar ſillogiſmi diverſi. Perchè conforme la dottrina delle combinazioni, quattro termini, quali ſono A, E, I, O, venendo preſi a tre a tre non poſſon diverſamente diſporſi in più di ſeſſan-

ſeſſantaquattro maniere. Ma di queſte ſeſſantaquattro diverſe maniere, chi vorrà pigliarſene la briga di conſiderarle tutte ad una ad una, ne troverà ventotto eſcluſe dalla terza e ſeſta regola, in vigor delle quali niente ſi deduce, nè da due negative, nè da due particolari.

Diciotto dalla quinta regola, che la concluſion ſiegue la parte più debole.

Sei della quarta regola, che non può dedurſi una concluſion negativa da due premeſſe affermative.

Una, cioè I E O dal terzo corollario delle regole generali.

Ed una cioè A E O dal ſeſto corollario delle medeſime regole.

Cinquantaquattro ſon dunque le maniere eſcluſe; laonde ſol ne rimangono dieci modi concludenti.

4. Affermativi.	6. Negativi.
AAA.	EAE.
AII.	AEE.
AAI.	EAO.
IAI.	AOO.
	OAO.
	EIO.

Ma ciò non fa, che ſolo dieci ſieno le ſpecie de' ſillogiſmi; perchè un ſolo di queſti modi può formarne diverſe ſpecie, conforme l'altra maniera, donde prendeſi la diverſità de' ſillogiſmi, che è la varia diſpoſizion de' tre termini, la quale s'è detto di ſopra, chiamarſi *figura*.

Ma queſta varia diſpoſizion de' termini riſguarda le ſole due premeſſe; perchè la concluſion ſi ſuppone prima, che facciaſi il ſillogiſmo per provarla. Laonde il mezzo termine non potendoſi diſporre in più di quattro modi co' due eſtremi della concluſione, ſol quattro ſono le figure poſſibili.

Perchè o il mezzo termine è *il ſoggetto della maggiore e l'attributo della minore*; e ſi fa la *prima figura*.

O è

O è *l'attributo della maggiore e della minore*; si fa la *seconda figura*.

O è *il soggetto dell'una e dell'altra*; e si fa la *terza figura*.

O finalmente egli è *l'attributo della maggiore, e'l soggetto della minore*; e si costituisce una *quarta figura*: essendo certo, che puossi concluder necessariamente in questa maniera; il che basta per formare un vero sillogismo. Più abbasso se ne vedranno gli esempj.

Nulladimeno perchè non può concludersi in questa quarta figura, se non in un modo non naturale, e a cui la mente non si conduce; però Aristotile, e i suoi seguaci a questa maniera d'argomentare non hanno dato nome di figura. Galeno è stato d'oppinione contraria, e veramente questa è solo quistion di nome; e per deciderla, fa di mestieri, che dall'una e l'altra parte spieghino, qual cosa intendano col nome di figura.

Ma fuor d'ogni dubbio coloro s'ingannano che prendon per una quarta figura gli argomenti della prima, ne' quali trasportansi la maggiore e la minore, e ne accusan Aristotile di non averla riconosciuta: come quando si dice: *Ogni corpo è divisibile: Ciò che è divisibile, è imperfetto: Dunque ogni corpo è imperfetto*. Stupisco, che'l Gassendi sia caduto in quest' errore: essendo ridicolo il pigliar per maggiore d'un sillogismo quella, che trovasi la prima, e per minore la seconda. Se ciò fusse, bisognerebbe pigliar sovente la conclusione medesima per la maggiore o per la minore d'un argomento; perchè bene spesso ella è la prima o la seconda delle tre proposizioni, che lo compongono. Per esempio in questi versi d'Orazio la conclusione è la prima proposizione, la minore è la seconda, e la maggiore è la terza.

Quo melior servo, quo liberior sit avarus,
In triviis fixum cum se demittit ad assem,
Non video. Nam qui cupiet, metuet quoque: porro

Qui

Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Imperciocchè ciò tutto riducesi a questo sillogismo:
Chi sempre teme non è libero:
L'avaro sempre teme:
Dunque l'avaro non è libero.

Non convien dunque guardar la semplice disposizion locale delle proposizioni, la quale mai non mutasi nella mente. Ma convien pigliar per sillogismi della prima figura tutti que', dove il mezzo termine è soggetto di quella proposizione in cui sta il maggior estremo, cioè l'attributo della conclusione; e attributo di quella in cui sta il minor estremo, cioè il soggetto della conclusione. E così alla quarta figura s'appartengono que'soli sillogismi, dove per l'opposito il mezzo termine è attributo della maggiore, e soggetto della minore. E tali noi li chiameremo, senza che ciò a nessuno possa parere strano; perchè anticipatamente avvisiamo che noi altro non intendiamo con questo termine, figura, fuorchè la varia disposizione del mezzo termine.

CAPITOLO V.

Regole, modi, e fondamenti della prima figura.

LA prima figura dunque è quella, dove il mezzo termine è soggetto della maggiore, e attributo della minore.

Due sono le regole di questa figura.

1. RE-

1. REGOLA.

LA *Minor essere dee affermativa.*

Perchè s'ella fosse negativa, la maggior sarebbe affermativa per la terza regola generale, e la conclusion negativa per la quinta. Dunque il maggior estremo prenderebbesi universalmente nella conclusione, perchè negativa, e particolarmente nella maggiore, perchè e' n'è l'attributo in questa figura, ed ella sarebbe affermativa: il che sarebbe contro alla seconda regola, che divieta il concludere dal particolare all'universale. Questa ragione ha luogo eziandio nella terza figura, ove il maggior estremo similmente è l'attributo della maggiore.

2. REGOLA.

LA *Maggiore esser dee universale.*

Perchè la minor essendo affermativa, giusta la regola precedente, il mezzo termine, che vi è attributo, particolarmente vi è preso. Dunque esser dee universale nella maggiore, ove è il soggetto; ciò che la rende universale. Altrimenti prenderebbesi particolarmente due volte, contro la prima regola generale.

DIMOSTRAZIONE.

QUattro *soli poter essere i modi della prima figura.*

S'è veduto nel capo antecedente, dieci soli poter esser i modi concludenti; ma di questi dieci modi, AEE, ed AOO sono esclusi dalla prima regola di questa figura, la qual vuole, che la minore sia affermativa.

IAI, ed OAO sono esclusi dalla seconda, la quale vuol, che la maggiore sia universale.

AAI, ed EAO sono esclusi dal quarto corollario delle

delle regole generali. Perchè il minor estremo essendo il soggetto nella minore, questa non può essere universale, senzachè la conclusion altresì essere tale non possa.

E conseguentemente si rimangono questi soli quattro modi.

2. Affermativi. { AAA. AII. 2. Negativi. { EAE. EIO.

Il che bisognava dimostrare.

Questi quattro modi per essere più facilmente ritenuti a memoria, sono stati compresi da certe parole artifiziali, le cui tre sillabe denotan le tre proposizioni, e la vocale di ogni sillaba denota, qual esser dee quella proposizione. E ciò è comodissimo, perchè chiaramente così può denotarsi con una sola parola una specie di sillogismo, la quale senza di ciò non potrebbesi far intendere, se non con un lungo discorso.

BAR *Chiunque lascia morir di fame que' che dee nodrire, è omicida.*

BA *I ricchi non facendo limosina nelle pubbliche necessità, lascian morir di fame que' che dovrebbon nodrire.*

RA. *Dunque son omicidi.*

Ce *Nissun ladro impenitente dee sperare di salvarsi.*

LA *Tutti coloro che muojono dopo d'essersi arricchiti de' beni della Chiesa, senza volerli restituire, son ladri impenitenti.*

RENT. *Dunque nissun di coloro dee sperar di salvarsi.*

DA *Tutto quello, che serve alla salute, è utile.*

RI *Alcune afflizioni servono alla salute.*

I. *Dunque alcune afflizioni son utili.*

FE *Niente di ciò che è seguito da un giusto pentimento, è desiderabile.*

RI *Alcuni piaceri sono seguiti da un giusto pentimento.*

O. *Dunque alcuni piaceri non son desiderabili.*

Fon-

Fondamento della prima figura.

Perchè in questa figura il maggior estremo è affermato o negato dal mezzo termine preso universalmente, e da questo stesso mezzo termine vien dipoi affermato nella minore il minor estremo, o soggetto della conclusione; chiaramente apparisce, che ella è fondata su due principj, l'uno pe' modi affermativi, e l'altro pe' negativi.

Principio de' modi affermativi.

Ciò, che conviene ad un' idea presa universalmente, convien eziandio a tutto-ciò, di che è affermata quest' idea, o che è soggetto di questa idea, o che è compreso nell'estension di quest'idea. Conciossiachè tutte queste espressioni son sinonime.

Così l'idea *animale*, convenendo a tutti gli uomini, convien eziandio a tutti gli Etiopi. Questo principio si è in guisa dilucidato ne'capi, ove trattato abbiamo della natura delle proposizioni affermative, che non c'è necessità di maggiormente spiegarlo. Basterà l'avvisare che ordinariamente così nelle scuole s'esprime: *Quod convenit consequenti, convenit & antecedenti*; per conseguente intendendosi un' idea universale affermata d'un' altra, e per antecedente il soggetto di cui ella è affermata: imperciocchè veramente l'attributo si deduce per conseguenza del soggetto; *s'egli è uomo, è animale*.

Principio de' modi negativi.

Ciò che niegasi d' un idea presa universalmente, niegasi di tutto ciò, di che affermasi quest'idea.

Albero niegasi di tutti gli animali; niegasi dunque di tutti gli uomini; perchè eglino son animali. Ed esprimesi

mesi così nelle scuole: *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*. E' soverchio il parlarne qui più diffusamente, essendosene detto abbastanza, dove abbiam trattato delle proposizioni negative.

Egli è da notare, che la sola prima figura conclude in tutte le maniere, in A, E, I, O.

Anzi questa è la sola, che conclude in A. E la ragione si è; perchè, acciocchè la conclusion sia universale affermativa, bisogna, che 'l minor estremo prendasi generalmente nella minore, e per conseguenza, che egli siavi soggetto, e che 'l mezzo siavi attributo: donde ne avviene, che 'l mezzo termine v' è preso particolarmente. Bisogna dunque che generalmente prendasi nella maggiore, per la prima regola generale, e che per conseguenza quivi egli sia soggetto; nel che consiste la prima figura, cioè che il mezzo termine sia soggetto della maggiore, e attributo della minore.

CAPITOLO VI.

Regole, e modi, e fondamenti della seconda figura.

LA seconda figura è quella, dove il mezzo termine due volte è attributo. Laonde acciocchè necessariamente ella concluda, bisogna osservarvi queste due regole.

1. REGOLA.

B*Isogna, che una delle premesse sia negativa; e conseguentemente la conclusione ancora sarà tale per la stessa regola generale.*

Perchè s' elle ambe fossero affermative, il mezzo termine, che è sempre attributo, saria preso particolarmente due volte, contro alla prima regola generale.

2. RE-

2. REGOLA.

B*Isogna, che la maggiore sia universale.*
Perchè la conclusion essendovi negativa, il maggior estremo, o attributo v'è preso universalmente. Ma questo termine stesso è il soggetto della maggiore. Dunque egli dee esservi universale, e per conseguenza rendere universal la maggiore.

DIMOSTRAZIONE.

Q*Uattro soli posson essere i modi della seconda figura.*
De'dieci modi concludenti, i quattro affermativi son esclusi dalla prima regola di questa figura, per la quale esser dee negativa una delle premesse.

OAO è escluso dalla seconda regola, la quale domanda la maggiore universale.

EAO ne vien escluso per la stessa ragione, per la quale escludesi dalla prima figura; perchè il minor estremo è ancora il soggetto della minore.

Dunque di questi dieci modi ne rimangono questi quattro solamente.

2. Universali. { EAE. AEE. 2. Particolari. { EIO. AOO.

Il che bisognava dimostrare.

Si sono compresi questi quattro modi in queste voci artificiali.

CE *Nissun mentitore è degno di fede:*
SA *Ogni uomo dabbene è degno di fede:*
RE. *Dunque nissun uomo dabbene è mentitore.*
CA *Tutti que', che son di* GESU-CRISTO, *crocifiggono la loro carne.*
MES *Nissun di coloro, che conducono una vita molle, e fra' piaceri, crocifiggon la loro carne:*

TRES. *Dunque nissun di coloro è di* GESU-CRISTO.

FES *Niuna virtù è contraria all' amor della verità:*
TI *Qualche amor della pace è contrario all'amor della verità:*
NO. *Dunque qualche amor della pace non è virtù.*

BA *Ogni virtù è accompagnata dalla discrezione:*
RO *Qualche zelo non è accompagnato dalla discrezione:*
CO. *Dunque qualche zelo non è virtù.*

Fondamento della seconda figura.

Agevol cosa egli sarebbe, ridurre tutte queste sorte d' argomenti a uno stesso principio con un favellare alquanto diffuso. Ma gioverà più il ridurne due ad uno, e due ad un altro principio; perchè la dipendenza, e la proporzion, che hanno con questi due principj, è più chiara e più immediata.

Principio degli argomenti in Cesare *e in* Festino.

Il primo di questi principj è quello, che è il fondamento degli argomenti negativi della prima figura; cioè *Ciò, che niegasi d'un'idea universale, niegasi eziandio di tutto ciò, di che quest'idea si afferma, cioè di tutti i soggetti di quest' idea*. Perchè egli è chiaro, che gli argomenti in *Cesare*, e in *Festino*, son fondati su questo principio. Volendosi mostrar per esempio, che *niun uomo dabbene è mentitore*; io ho affermato *degno di fede d'ogni uomo dabbene*, e ho negato *mentitore d'ogni uomo degno di fede*, dicendo, che *nissun mentitore è degno di fede*. Egli è vero, che questa maniera di negare è indiretta; poichè in vece di negar *mentitore* di *degno di fede*, ho negato *degno di fede* di *mentitore*. Ma imperocchè le proposizioni universali negative semplicemente si converto-

no,

no, negandosi l'attributo d'un soggetto universale; niegasi parimenti questo soggetto universale dello stesso attributo.

Ciò tuttavia dà a conoscere, che gli argomenti in *Cesare* sono in qualche maniera indiretti; imperciocchè ciò che dee negarsi, sol indirettamente vi si niega. Ma come ciò non fà, che l'intelletto facilmente e chiaro non comprenda la forza dell'argomento, così posson giudicarsi diretti, intendendo con questo termine argomenti chiari e naturali.

Ciò parimenti dà a conoscere, che questi due modi, *Cesare*, e *Festino* son differenti da' due della prima figura, *Celarent*, e *Ferio*, sol perchè hanno la maggiore rovesciata. Ma benchè possa dirsi, che i modi negativi della prima figura son più diretti; tuttavia spesso avviene; che questi due modi della seconda figura, i quali ad essi corrispondono, son più naturali e più facilmente l'intelletto s'induce a farli. Perchè per esempio nell' argomento testè proposto, benchè l'ordine diretto della negazione vorrebbe che si dicesse; *Nissun uomo degno di fede è mentitore*; il che sarebbe un argomento in *Celarent*; nulladimeno il nostro intelletto più naturalmente s'induce a dire; *Nissun mentitore è degno di fede*.

Principio degli argomenti in Camestres *e in* Baroco.

In questi due modi il mezzo termine affermasi dell'attributo della conclusione, e niegasi del soggetto: il che dà a conoscere, che sono fondati direttamente su questo principio: *Che che comprendesi nell' estension dell' idea universale, non conviene a verun de' soggetti, de' quali ella si niega; conciossiacosachè l' attributo d'una proposizion negativa pigliasi secondo tutta l'estension sua*, conforme s'è provato nella seconda parte.

Vero Criſtiano comprendeſi nell'eſtenſion di *caritatevole*, perchè ogni vero Criſtiano è caritatevole. *Caritatevole* niegaſi di *empio verſo i poveri*. Dunque *vero Criſtiano* niegaſi di *caritatevole verſo i poveri*. Delle quali coſe formaſi queſt' argomento.

Ogni vero Criſtano è caritatevole.
Niſſun empio verſo i poveri è caritatevole:
Dunque niſsun empio verſo i poveri è vero Criſtiano.

CAPITOLO VII.

Regole, modi, e fondamenti della terza figura.

NELLA terza figura il mezzo termine è due volte ſoggetto.

1. REGOLA.

L*A minor eſſer dee affermativa.*

Il che abbiam già provato per la prima regola della prima figura; perchè nell' una e nell' altra l' attributo della concluſione è altresì attributo della maggiore.

2. REGOLA.

S*OLO particolarmente ſi può concludere.*

Perchè la minore eſſendo ſempre affermativa il minor eſtremo, che è attributo di quella, è particolare. Non può eſſer dunque univerſale nella concluſione di cui è ſoggetto; perchè allora ſi concluderebbe dal particolare all' univerſale.

DIMO-

DIMOSTRAZIONE.

SE I soli posson essere i modi della terza figura.

De' dieci modi concludenti, AEE, ed AOO son esclusi dalla prima regola di questa figura, per cui divieto la minor non può essere affermativa.

AAA, ed EAE son esclusi dalla seconda, la quale comanda, che la conclusione non sia universale.

Ve ne restano dunque soli sei modi.

3. Affermativi	AAI. AII. IAI.	3. Negativi	EAO. EIO. OAO.

Il che bisognava dimostrare.

E si son abbracciati questi sei modi in altrettante voci artifiziali, benchè con altr' ordine.

DA *La Divisibilità in infinito della materia è incomprensibile:*

RA *La divisibilità in infinito della materia è certissima:*

PTI. *Dunque qualche cosa certissima è incomprensibile:*

FE *Nissun uomo può essere abbandonato.*

LA *Ogni uomo è inimico di se stesso:*

PTON. *Dunque qualche inimico di se stesso non può essere abbandonato.*

DI *Qualche malvagio è ricco:*

SA *Tutti i malvagj son miseri:*

MIS. *Dunque qualche misero è ricco.*

DA *Ogni Servo di Dio è Re:*

TI *Qualche Servo di Dio è povero.*

SI. *Dunque qualche povero è Re.*

BO *Qualche collora non è biasimevole:*

CAR *Ogni collora è una passione:*

DO. *Dunque qualche passione non è biasimevole.*

FE *Niun dire sciocco è eloquente:*

RI *Qualche dire sciocco è figurato:*

SON. *Dunque qualche dir figurato non è eloquente.*

Fondamento della terza figura.

I due estremi della conclusione venendo attribuiti nelle premesse ad un medesimo termine, il quale serve di mezzo; posson ridursi i modi affermativi di questa figura a questo principio.

Principio de' modi affermativi.

Quando due termini posson affermarsi d' una medesima cosa, possono similmente affermarsi l' uno dell'altro, presi particolarmente.

Perchè essendo uniti insieme in questa cosa, imperocchè le convengono, ne siegue, che sono qualche volta uniti insieme, e pertanto posson affermarsi particolarmente l' uno dell'altro. Ma per certificarsi, che due termini siansi affermati d' una medesima cosa, che è il mezzo termine, bisogna, che questo mezzo termine siasi preso universalmente almeno una volta; perchè se si prendesse particolarmente due volte, potrebbe esser preso in due parti diverse d'un termine comune, e le quali non sarebbero la medesima cosa.

Principio de' modi negativi.

Quando de' due termini l'uno può affermarsi, e l'altro negarsi d'una medesima cosa, posson negarsi particolarmente l' uno dell' altro.

Perchè egli è certo, che non sono eglino sempre uniti, conciossiachè non vi sono uniti in questa cosa. Dunque qualche volta posson negarsi l' uno dell'altro, cioè l'uno dell'altro particolarmente. Ma per la stessa ragione, acciocchè questa sia la medesima cosa, fa d' uopo, che il mezzo termine prendasi universalmente almeno una volta.

CAPITOLO VIII.

De' modi della quarta figura.

LA quarta figura è quella, dove il mezzo termine è attributo della maggiore, e ſoggetto della minore. Ella è sì poco naturale, che è molto inutile il darne regole. Eccole tuttavia, acciocchè niente manchi alla dimoſtrazione di tutte le maniere del ſillogizzare.

1. REGOLA.

QUando la maggior è affermativa, la minore è ſempre univerſale.

Perchè il mezzo termine prendeſi particolarmente nella maggiore, eſſendovi attributo: dunque per la prima regola generale biſogna prenderlo generalmente nella minore, e conſeguentemente renderla univerſale, eſſendovi tale il ſuo ſoggetto.

2. REGOLA.

QUando la minor è affermativa, la concluſion ſempre ſarà particolare.

Perchè il minor eſtremo è attributo della maggiore, e per conſeguenza vi ſi prende particolarmente, quand' ella è affermativa. Laonde per la ſeconda regola generale egli dee prenderſi particolarmente anche nella concluſione; il che la rende particolare, eſſendone eſſo di quella il ſoggetto.

3. REGOLA.

NE' *modi negativi la maggiore esser dee generale.*

Perchè la conclusion essendo negativa, il maggior estremo ci è preso generalmente. Bisogna dunque per la seconda regola generale prenderlo generalmente anche nelle premesse. Ma egli è soggetto nella maggiore egualmente che nella seconda figura. Bisogna dunque, che similmente prendendosi generalmente renda general la maggiore.

DIMOSTRAZIONE.

C*Inque soli posson essere i modi della quarta figura.*

De' dieci modi concludenti, AII, ed AOO ne sono esclusi dalla prima regola.

OAO dalla terza.

AAA, ed EAE son esclusi dalla seconda.

Ve ne restano dunque soli cinque.

2. Affermativi { AAI. IAI. 3. Negativi. { AEE. EAO. EIO.

Si possono abbracciare questi cinque modi in queste cinque voci artificiali.

BAR *Tutti i miracoli della natura son ordinarj:*
BA *Niuna cosa ordinaria ci muove a maraviglia:*
RI. *Dunque alcune cose non ci muovono a maraviglia, le quali son miracoli della natura.*

CA *Tutti i mali di questa vita son transitorj:*
LEN *Nissun male transitorio è da temere:*
TES. *Dunque nissun de' mali, che son da temere, son mali di questa vita.*

DI *Qualche pazzo dice il vero:*
BA *Chiunque dice il vero, merita d'esser seguito:*

TIS.

TIS. *Dunque alcuno merita d'esser seguito, il quale è pazzo.*

FES *Nissuna virtù è qualità naturale:*

PA *Ogni qualità naturale ha Iddio per autore:*

MO. *Dunque alcune qualità naturali, che hanno Iddio per autore, non sono virtù.*

FRE *Niun infelice è contento:*

SI *Alcune persone contente sono povere:*

SOM. *Dunque alcune persone povere non sono infelici.*

Egli è da notare, che esprimonsi questi cinque modi comunemente così: *Baralip*ton, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesom*orum. Imperciocchè di questi modi non avendone Aristotile formato una figura distinta, solamente gli ha considerati come modi indiretti della prima figura; giudicando esserne rovesciata la conclusione, e l'attributo esserne il vero soggetto. E però que', che hanno seguito una tal oppinione, hanno posto in primo luogo la proposizione, dove entra il soggetto della conclusione, e 'n secondo luogo quella, dove entra l'attributo.

E però hanno assegnato nove modi alla prima figura, quattro diretti, e cinque indiretti, e li hanno compresi in questi due versi:

Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralip*ton.
Celantes, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesom*orum.

E le due altre figure ne' due seguenti:

Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*.
Felapton, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Ma la conclusion sempre supponendosi, come quella che si vuol provare, non può dirsi propriamente, che ella sia rovesciata. E però abbiam creduto, che saria sempre più utile, il prender per maggiore la proposizione, ov'entra l'attributo della conclusione. Il che ci ha obbligati a rovesciar queste parole artifiziali, per porre la maggiore in primo luogo: e per meglio mandarle a memoria, possonsi includere in questo verso:

Bar-

Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Friseson.

RICAPITOLAZIONE

Delle diverse specie de' sillogismi.

DALLE cose già dette può dedursi, che dicianno-ve son le specie de' sillogismi, le quali posson dividersi in varie maniere.

1. In cinque generali, e quattordici particolari.
2. In sette affermativi, e dodici negativi.
3. In que' che concludono, uno in A, quattro in E, sei in I, otto in O.
4. Secondo le diverse figure, che poi si soddividono in modi; il che bastevolmente s' è fatto nella spiegazione di cadauna figura.
5. Secondo i modi, che poi per lo contrario si soddividono in figure. Laonde si troveran diciannove specie di sillogismi. Perchè vi ha tre modi, ciascun de' quali conclude in una sola figura; sei de' quali ciascun conclude in due figure; ed uno, il quale conclude in tutte e quattro.

CAPITOLO IX.

De' sillogismi complessi, come posson ridursi a' sillogismi comuni, e giudicarne giusta queste medesime regole.

CONvien confessare esserci alcuni a' quali giova la logica; ma a' molti più ella nuoce. Ma nel medesimo tempo bisogna sapere, che a nissun più ella nuoce, che a chi più se ne gloria, e più affetta di comparir buon logico. Perchè quest'affettazione medesima essendo il segno d' un' anima bassa e leggera; avviene, che più attaccandosi alla corteccia che al midollo delle regole, facilmente s' inducono a rigettar come mali ra-

ragionamenti que', che son ottimi, perchè non hanno assai di talento per aggiustarli alle regole, le quali servon solo ad ingannarli, mentre sol imperfettamente le comprendono.

Per evitar questo difetto, che molto ha della pedanteria, sì indegna d'un uomo assennato, deggiam esaminare il fondo d'un argomento col lume naturale, più tosto che per mezzo di forme; e quando vi troviamo qualche difficoltà, ottimo mezzo di sciorsene si è, il farne altri simili in diverse materie. E se chiaramente ci apparirà, che quello bene concluda, vi considereremo solamente il buon senso. Se poi nel medesimo tempo vi troveremo qualche cosa, che non ci paja conforme alle regole, abbiamo a giudicare, ciò anzi esser difetto della nostra imperizia, di quello che l'argomento alle medesime regole sia veramente contrario.

Ma i ragionamenti, de' quali è malagevole il formare un buon giudizio, e dove è più facile l'ingannarsi, son quelli che più sopra detto abbiam potersi chiamar *complessi*, non semplicemente perchè costino di proposizioni complesse, ma perchè i termini della conclusione essendo complessi, non si prendono interi in ciascuna delle premesse, per unirveli col mezzo termine, ma solamente secondo una parte dell'un de' termini.
Diasi per esemplo questo sillogismo
Il Sole è una cosa insensata.
I Persiani adoravano il Sole.
Dunque i Persiani adoravano una cosa insensata.
Dove scorgesi, che la conclusione avendo per attributo *adoravano una cosa insensata*, se ne mette una sola parte nella maggiore, cioè *una cosa insensata*; e *adoravano*, si mette nella minore.

Però circa tali sillogismi faremo due cose. Primieramente mostreremo, come possano ridursi a sillogismi incomplessi, de' quali abbiam fin ora favellato, acciocchè se ne giudichi per le medesime regole.

Se-

Secondariamente daremo a vedere, che poſſon darſi regole più generali, per giudicar tutto ad un tratto della bontà o del difetto del ſillogiſmo compleſſo, ſenza aver biſogno di riduzion veruna.

Benchè facciaſi aſſai più ſtima della logica, che forſe non ſi dovrebbe, inſino a ſoſtenere, quella eſſere aſſolutamente neceſſaria all' acquiſto dell' altre ſcienze; tuttavia ella è una coſa molto ſtrana, che ſi tratti con tanto di traſcuratezza, che quaſi niente vi ſi favella di ciò che può recarvi qualche utile. Perchè comunemente ſi contentano di dar regole pe' ſillogiſmi ſemplici, e quaſi tutti gli eſempli ſono di propoſizioni incompleſſe tanto chiare, che niuno mai ſeriamente ſi pensò di proporle in verun diſcorſo. Imperciocchè da chi mai ſi ſono uditi ſillogiſmi di tal fatta: *Ogni uomo è animale: Pietro è uomo: Dunque Pietro è animale?*

Prendonſi poi pochiſſimo di briga in applicar le regole de' ſillogiſmi agli argomenti, dove le propoſizioni ſono compleſſe: benchè ciò ſia ſovente aſſai difficile, e abbiavi molti argomenti di tal fatta, che ſembran mali; e tuttavia ſon buoniſſimi; e benchè dall' altro canto l' uſo di tali argomenti ſia vie più frequente, che quello de ſillogiſmi totalmente ſemplici. Ma ciò più facilmente daraſſi a intendere per via di eſempj che di regole.

I. ESEMPIO.

Abbiam detto, per eſempio, che tutte le propoſizioni compoſte di verbi attivi ſono in qualche modo compleſſe. Di queſte propoſizioni ſpeſſo ſe ne fanno argomenti, la cui forma e forza è difficile da conoſcere: quale ſi è quello, che abbiam già propoſto in eſemplo.

La legge divina commanda l' onorare i Re:
Luigi Qindiceſimo è Re:

Dun-

Dunque la legge divina comanda, l' onorare Luigi Quindicesimo.

Qualche persona poco intendente ha accusato di difettuosi i sillogismi di questa fatta: perchè, dicono, son composti di pure affermative nella seconda figura; il che è un difetto essenziale. Ma costoro mostran di rimirare più le voci e la scorza, che 'l lume della ragione, con che queste regole si son ritrovate. Imperocchè quest'argomento è così vero e concludente, che s'e' fosse contro alle regole, e' sarebbe una prova, che la regola è falsa, e non l' argomento vizioso.

Dico dunque primieramente, che quest' argomento è buono; perchè in questa proposizione; *La legge divina comanda l' onorare i Re*; il termine *Re*, prendesi generalmente per tutti quanti i Re in particolare: e conseguentemente Luigi Quindicesimo è del numero di que', i quali la legge divina comanda che s' onorino.

Dico secondariamente, che il termine, *Re*, il qual è il mezzo termine non è l' attributo in questa proposizione; *La legge divina comanda l'onorare i Re*, benchè e' sia unito all' attributo *comanda*, ma è da lui molto diverso. Imperciocchè quello che è attributo veramente, s'afferma e conviene al soggetto. Ma *Re* non è affermato nè conviene alla *legge divina*. In oltre l' attributo è ristretto dal soggetto; e 'l termine, *Re*, non vi si ristrigne in questa proposizione; *La legge divina comanda l' onorare i Re*; conciossiachè generalmente vi si prende.

Ma se mi si domanda; Che cosa egli è dunque? Egli è facile il rispondere, lui essere il soggetto d' un altra proposizione inviluppata in questa. Perchè quando io dico; *La legge divina comanda l' onorare i Re*; siccome attribuisco alla legge il comandare, così attribuisce l' onore a' Re. Laonde è lo stesso, che s' io dicessi: *La legge divina comanda, che i Re sien onorati.*

Similmente nella conclusione; *La legge divina comanda*

da l'onorare Luigi Quindicesimo; Luigi non è l'attributo; benchè sia unito all' attributo; ma pel contrario è 'l soggetto della proposizion inviluppata. Sicchè egli è lo stesso, che 'l dire; *La legge divina comanda che Luigi Quindicesimo sia onorato*.

Laonde queste proposizioni in tal maniera essendo sviluppate;

La legge divina comanda l' onorare i Re:
Luigi Quindicesimo è Re.
Dunque la legge divina comanda l' onorare Luigi Quindicesimo;

Chiara cosa è, che tutto l'argomento consiste in queste proposizioni;

I Re debbono esser onorati:
Luigi Quindicesimo è Re:
Dunque Luigi Quindicesimo dee essere onorato;

E però quella proposizione; *La legge divina comanda*, che sembra la principale, è solo una proposizion incidente in quest'argomento, unito all' affermazione, alla quale *la legge divina* serve di prova.

Parimenti è chiaro, che quest'argomento è nella prima figura in *Barbara*; i termini singolari, come *Luigi Quindicesimo*, venendo presi come universali, perchè prendonsi con tutta la loro estensione, come abbiam già noi avvertito.

2. ESEMPIO.

PER la stessa ragione quest' argomento, che sembra della seconda figura, e conforme alle regole di quella, non conclude;

Dobbiamo credere alla Scrittura.
La Tradizione non è la Scrittura:
Dunque noi dobbiam credere alla Tradizione.

Imperciocchè dee ridursi alla prima figura, e dire;

La Scrittura esser dee creduta.

La

La Tradizione non è la Scrittura:
Dunque la Tradizione non dee esser creduta.
Ma niente può concludersi nella prima figura da una minore negativa.

3. ESEMPIO.

Altri argomenti sembran composti di sole affermative nella seconda figura; e pure son molto buoni, come:
Ogni buon Pastore è pronto a dar la vita per le sue pecore.
Pochi oggidì sono i Pastori pronti a dar la vita per le loro pecore:
Dunque pochi oggidì sono i buoni Pastori.

Ma l'esser buono questo argomento da ciò procede, che affermativamente sol in apparenza vi si conclude. Imperciocchè la minore è una proposizion esclusiva, che nel senso contiene questa negativa. *Molti Pastori oggidì non sono pronti a dar la vita per le loro pecore.* E però la conclusion si riduce a questa negativa; *Molti Pastori oggidì non sono buoni Pastori.*

4. ESEMPIO.

Eccovi un altro argomento, il qual essendo nella prima figura, sembra avere la minore negativa; e nulladimeno è molto buono.
Tutti quelli, a' quali non può rapirsi ciò, che amano son sicuri dall' insidie de' lor nimici:
Ma quando un uomo ama il solo Dio, non se gli può rapire ciò, che ama:
Dunque tutti que' che amano il solo Dio, sono sicuri dall' insidie de' lor nimici.

La ragion della bontà di quest' argomento si è, perchè la minore, che in apparenza è negativa, veramente è

te è affermativa. Perchè il soggetto della maggiore, che esser dee l'attributo della minore, non è, *quelli, a' quali si può rapir ciò, che amano*; ma per l'opposito, *que' a' quali non può rapirsi*: e ciò affermasi di chiunque ama il solo Dio; sicchè il senso della minore si è; *Ma chiunque ama il solo Dio, è nel numero di que' a' quali non può rapirsi ciò, che amano*. Laonde questa manifestamente è una proposizion affermativa.

5. ESEMPIO.

LO stesso eziandio avviene, quando la maggior è una proposizion esclusiva; come;
I soli amici di Dio sono felici:
Alcuni ricchi non sono amici di Dio.
Dunque alcuni ricchi non sono felici.
Imperciocchè la particola *soli* fa, che la maggiore del sillogismo equivale a queste due; *Gli amici di Dio sono felici. E tutti gli altri uomini, che non sono amici di Dio, non sono felici*. Come dunque da questa seconda proposizione dipende tutta la forza del ragionamento, la minore, che sembrava negativa, divien affermativa; perchè il soggetto della maggiore che esser dee l'attributo della minore, non è, *amici di Dio*, ma, *que' che non sono amici di Dio*.
Laonde così dee formarsene il sillogismo:
Chiunque non è amico di Dio, non è felice.
Alcuni ricchi sono del numero di que' che non sono amici di Dio:
Dunque alcuni ricchi non sono felici.

Ma non è necessario l'esprimer la minore in tal guisa, e a quella può lasciarsi l'apparenza di negativa; perchè è il medesimo il dir negativamente, che un uomo non è amico di Dio, e 'l dirlo affermativamente, che egli è non amico di Dio, cioè nel numero di que' che non sono amici di Dio.

6. E-

6. ESEMPIO.

CI sono molti argomenti simili ove tutte le proposizioni sembran negative, e i quali nientedimanco son ottimi; perchè una di quelle è negativa solo in apparenza, e veramente è affermativa, come abbiam fatto vedere, e vedrassi ancora nel seguente esempio.
Ciò, che non ha parti, non può perire per dissoluzion di parti:
La nostr' anima non ha parti:
Dunque non può perire per dissoluzion di parti.

Alcuni propongono tali sillogismi, per mostrar, che non dee riputarsi vero, e senza eccettuazione quest' assioma della logica; *Dalle pure negative niente si conclude.* Ma non hanno considerato, che nel senso la minore di questo sillogismo, siccome sono altre simili, è affermativa; qui essendo attributo quello che nella maggiore è soggetto. Ma il soggetto della maggiore non è, *ciò che ha parti*; ma *ciò che non ha parti.* Laonde il senso della minore si è; *La nostr' anima è una cosa, che non ha parti*; e conseguentemente ella è una proposizion affermativa d' un attributo negativo.

Questi medesimi provano eziandio, che gli argomenti negativi sono talvolta concludenti; come in questi esempj: *Giovanni non è ragionevole*; *Dunque non è uomo: Niun animale vede*; *Dunque niun uomo vede*. Ma deggion riflettere, che questi esempj sono puri entimemi, e che ogni entimema solamente conclude in virtù d' una proposizion sottintesa, e che per conseguenza è nella mente, benchè non s' esprima. Nell' uno e l' altro poi di questi esempj la proposizion sottintesa necessariamente è affermativa. Nel primo questa; *Ogni uomo è ragionevole: Giovanni non è ragionevole: Dunque Giovanni non è uomo*. E nell' altro; *Ogni uomo è animale: Niun animale vede: Dunque niun uomo vede*. Dunque non

è da dire, che questi sillogismi sieno di pure negative; e conseguentemente gli entimemi concludono, sol perchè contengon questi sillogismi interi nella mente di chi li fa. Laonde non possono recarsi in esempio per provare, che v' ha degli argomenti composti di pure negative, i quali concludono.

CAPITOLO X.

Principio generale mediante il quale, senza relazion veruna a figure e a modi, può giudicarsi della bontà e difetti d' ogni sillogismo.

ABbiam veduto, come possa giudicarsi, se gli argomenti complessi sono concludenti, o viziosi, riducendoli alla forma degli argomenti più comuni, per poi giudicarne secondo le regole comuni. Ma non essendovi apparenza, che la nostra mente abbia bisogno di questa riduzione, per farne questo giudizio; ciò ha suggerito, esserci necessarie regole più generali, su le quali si fondassero le comuni stesse, e indi si conoscesse la bontà o 'l difetto d' ogni sorta di sillogismo. Ed eccovi i miei pensamenti.

Quando vuol provarsi una proposizione, la cui verità non apparisca evidentemente, sembra, che il tutto sia il trovare una proposizion più nota, che la confermi, e che per questa ragione può dirsi *proposizion contenente*. Ma perchè questa non può contener l'altra espressamente e ne' medesimi termini, perchè se ciò fusse, non vi sarebbe tra esso verun divario, e però a nulla servirebbe per renderla più chiara; è forza, che siavi ancora un'altra proposizione, la quale dimostri, che quella, che abbiam chiamata *contenente*, contien veramente quella, che vuolsi provare. E questa può chiamarsi *applicativa*.

Ne' sillogismi affermativi qualunque delle due può chia-

chiamarsi contenente, perchè entrambe in qualche modo contengono la conclusione; e scambievolmente servono a far conoscere che l'altra la contiene.

Per esempio dubitando io, s'un vizioso è infelice, sé così io ragiono;

Ogni schiavo delle sue passioni è infelice:
Ogni vizioso è schiavo delle sue passioni:
Dunque ogni vizioso è infelice;

Qualunque proposizione voi prendiate, potrette dire, che quella contien la conclusione, e che l'altra lo dimostra. La maggior la contiene: perchè *schiavo delle sue passioni* contien sotto di se *il vizioso*; cioè *il vizioso* è incluso nell'estension sua, ed uno de' suoi soggetti, come la minor lo dimostra. La minor eziandio la contiene; perchè *schiavo delle sue passioni* nella sua idea contien *l'infelice*; come la maggiore il fa conoscere.

Tuttavia la maggior quasi sempre essendo la più generale, comunemente si considera come la proposizion contenente, e la minore come l'applicativa.

Inquanto a' sillogismi negativi, perchè v'è una sola proposizion negativa, e la negazione propriamente sol includesi nella negazione; però sembra, doversi prender sempre la proposizion negativa per la contenente, e l'affermativa sol per l'applicativa; o la maggiore sia la negativa, come in *celarent*, *ferio*; *cesare*, *festino*; o siane la minore, come in *camestres*, *e baroco*.

Perchè provando, nissun avaro esser felice, con un simile argomento;

Ogni felice è contento:
Nissun avaro è contento:
Dunque nissun avaro è felice;

E' più naturale il dire, che la minore, la qual è negativa, contien la conclusione, che parimenti è negativa, e che ciò la maggior ci dimostra. Perchè questa minore; *Nissun avaro è contento*, separando totalmente *contento* dall' *avaro*, ne separa ancora *felice*; imperciocchè

chè la maggior dimoſtra, che *felice* è intieramente incluſo nell' eſtenſion di *contento*.

Non è difficile il moſtrare, che tutte le regole, che abbiam date, ſervono ſolo a far conoſcere, che la concluſione contienſi nell' una delle premeſſe, e l' altra ciò dimoſtra; e che gli argomenti ſon ſempre vizioſi, quando ciò non ſi oſſerva, e che quando s' oſſerva, ſon ſempre buoni. Perchè tutte quelle regole riduconſi a due principali, che ſono il fondamento dell'altre. L' una ſi è, *Che niſſun termine può eſſer più generale nella concluſione, che nelle premeſſe*. E ciò evidentemente dipende da queſto principio generale, *Che le premeſſe deggiono contenere la concluſione*; il che eſſer non potrebbe quando lo ſteſſo termine eſſendo nelle premeſſe e nella concluſione, aveſſe men d'eſtenſione in quelle che in queſta. Perchè il men generale non contiene il più generale, *qualche uomo* non contiene *ogni uomo*.

L'altra regola generale ſi è, *Che'l mezzo termine dee prenderſi univerſalmente almeno una volta*. Il che parimenti dipende da queſto principio. *Che la concluſion dee eſſer contenuta nelle premeſſe.* Imperciocchè ſia da provar queſta propoſizione; *Qualche amico di Dio è povero*; e prendaſi a tal fine queſt'altra propoſizione; *Qualche ſanto è povero*: dico, che non vedraſſi mai evidentemente, che queſta propoſizion contenga la concluſione, ſe non mediante un' altra propoſizione, ove il mezzo termine, cioè *ſanto*, prendaſi univerſalmente. Perchè certamente affinchè queſta propoſizione, *Qualche ſanto è povero*, contenga la concluſione; *Qualche amico di Dio è povero*, biſogna e baſta, che 'l termine, *qualche ſanto*, contenga il termine, *qualche povero*; mentre per altro entrambe le propoſizioni hanno comune l' altro termine, cioè *povero*. Ma un termine particolare non ha eſtenſion determinata, e nulla contien di certo, fuorchè ciò che include nella ſua comprenſione e idea. E conſeguentemente affinchè il termine, *Qualche ſanto*,

con-

contenga il termine, *qualche amico di Dio*, fa di mestieri, che *amico di Dio* sia contenuto nella comprension dell'idea di *santo*.

Ma ciò che contiensi nella comprension d'un'idea, può esserne universalmente affermato; ciò che includesi nella comprension dell'idea del *triangolo*, può affermarsi *d'ogni triangolo*; ciò che includesi nell'idea dell'*uomo*, può affermarsi d'ogni uomo. Dunque acciocchè *amico di Dio* sia incluso nell'idea di *santo*, bisogna, che *Ogni santo sia amico di Dio*. Donde ne siegue, che questa conclusione, *Qualche amico di Dio è povero*, non può contenersi in quest'altra, *Qualche santo è povero*, dove il mezzo termine *santo* non è preso particolarmente, se non in virtù d'una proposizione, ove universalmente si prenda; dovendo ella dare a conoscere, che un *amico di Dio* è contenuto nella comprension dell'idea di *santo*. E ciò non può dimostrarsi, fuorchè affermando *amico di Dio* di *santo* preso universalmente, *Ogni santo è amico di Dio*. E conseguentemente nissuna delle premesse conterrebbe la conclusione, quando il mezzo termine venendo preso particolarmente nell'una delle premesse, non venisse preso universalmente nell'altra. Il che dimostrare doveasi.

CAPITOLO XI.

Applicazion di questo principio generale a molti sillogismi, che sembrano intrigati.

SApendo dunque noi dalle cose dette nella seconda parte, che cosa è l'estensione, e la comprension de' termini, donde può giudicarsi, s'una proposizione contien l'altra o no; possiamo ancor giudicare, della bontà o difetto d'ogni sillogismo, senza considerar, s'esso sia semplice o composto, complesso o incomplesso; e senza riflettere a figure o a modi, tenendoci al solo principio generale;

Che l'una delle proposizioni dee contener la conclusione, e l' altra ciò dare a conoscere; il che meglio intenderassi dagli esempj

1. ESEMPIO.

IO dubito se questo ragionamento è buono;
Uffizio di buon Cristiano si è, il non lodare que' che peccano.
Que' che si battono in duello peccano.
Dunque ufficio di buon Cristiano si è, il non lodar que' che si battono in duello.

Non ho a fantasticare, per sapere, a qual figura o a qual modo egli si possa ridurre. Mi basta il considerare se la conclusione contengasi nell' una delle premesse, e se l'altra il dimostri. E veggio di subito, che la maggiore in ciò solo è diversa dalla conclusione che dice, *que' che peccano*, la dove l'altra dice, *que' che si battono in duello*; onde quella, ove dicesi, *que' che peccano*, conterrà questa, ove dicesi, *que' si battono in duello*; purchè *peccare*, contenga *battersi in duello*.

Ma egli è evidente dal senso stesso, che *que' che peccano*, prendesi universalmente, e intendesi di chiunque commette qualunque sorta di peccati; sicchè la minore, *Que' che si battono in duello, peccano*, mostrando che il *battersi in duello* è contenuto nel *peccare*, dimostra eziandio che la maggiore contien la conclusione.

2. ESEMPIO.

IO dubito, se questo ragionamento è buono;
Il Vangelo promette la salute a' Cristiani;
Alcuni malvagi sono Cristiani:
Dunque il Vangelo promette la salute ad alcuni malvagi.

Per giudicare ho solo a considerare, che la maggior non può contener la conclusione, se'l termine, *Cristiani*,

ni, non v'è preso generalmente per *ogni Cristiano*, e non per *qualche Cristiano* solamente. Perchè se'l Vangelo promette la salute sol ad alcuni Cristiani, non ne siegue, che la prometta a' malvagj, che sono Cristiani; imperciocchè questi malvagj posson non essere del numero di que' Cristiani, a cui il Vangelo promette la salute. E però questo ragionamento conclude bene, se nella maggiore (benchè falsamente) la parola, *Cristiani*, prendesi per *ogni Cristiano*: ma conclude male, se lo stesso prendesi sol per *qualche Cristiano*: perchè allor la maggiore non conterrebbe la conclusione.

Ma per sapere, se deesi pigliare universalmente, ciò può giudicarsi per un'altra regola, la quale abbiam data nella seconda parte, cioè, *Che fuorchè nella quistion di fatto, ciò di che s'afferma, prendesi universalmente, quando indiffinitamente s'esprime*. Ora benchè *que' che peccano* nel primo esemplo, e *Cristiani* nel secondo sieno parte d'un attributo, son tuttavia in vece di suggetto riguardo all'altra parte dello stesso attributo. Perchè, o sono ciò di che s'afferma, che non si dee lodare, o quegli a cui si promette la salute. E conseguentemente quelli non essendo ristretti, deggion prendersi universalmente. E così l'un l'altro argomento è buon nella forma; ma la maggior del secondo è falsa, quando per la parola *Cristiani* non s'intendesse di que' che vivon conforme il Vangelo; nel qual caso la minor saria falsa; perchè niun malvagio vive conforme il Vangelo.

3. ESEMPIO.

Dallo stesso principio facilmente si comprende, che quest'argomento malamente conclude.

La legge divina comanda di ubbidire a' magistrati secolari:

I Vescovi non sono magistrati secolari:

Dunque la legge divina non comanda di ubbidire a' Vescovi.

Perchè niuna delle premesse contien la conclusione; imperciocchè dal comandare una cosa non ne siegue, che la legge divina non ne comandi un'altra. Laonde la minore bensì dimostra, che i *Vescovi* non comprendonsi nella parola, *magistrati secolari*, e che il comandamento d'ubbidire a' magistrati secolari non comprende i Vescovi. Ma la maggiore non dice, che Iddio abbia fatto questo sol comandamento, come bisognerebbe che ella dicesse, per dimostrare in virtù della minore, che ella contiene la conclusione. E per tal ragione è buono il seguente argomento.

4. ESEMPIO.

IL Cristianesimo obbliga i servi a servire i lor padroni sol nelle cose, che non sono contro alla legge di Dio:
Ma un commerzio scandaloso è contro alla legge di Dio.
Dunque il Cristianesimo non obbliga i servi a servire i lor padroni in un commerzio scandaloso.

Qui la maggiore contien la conclusione, imperciocchè la minore, *commerzio scandoloso*, contiensi nel numero delle cose, che son contro alla legge di Dio; e la maggior essendo esclusiva; equivale a quest'altra proposizione: *La legge divina non obbliga i servi a servire i loro padroni in tutte le cose, che sono contro alla legge di Dio.*

5. ESEMPIO.

CON questo sol principio può sciorsi facilmente quel sofisma volgare;
Chi dice, che tu sei animale, dice il vero:
Che dice, che tu sei un papero, dice, che tu sei animale;
Dunque chi dice, che tu sei un papero dice il vero.

Per-

Perchè baſta il dire, che niuna delle premeſſe contien la concluſione. Poichè ſe la maggior la conteneſſe, eſſendo in ciò ſolo differente dalla concluſione, che in quella è *animale*, e queſta *papero*, biſognerebbe, che animale conteneſſe *papero*. Ma in queſta maggiore *animale* prendeſi particolarmente, eſſendovi attributo della propoſizion incidente, *Tu ſe'un animale*; e per conſeguenza e'ſol nella comprenſione potria contener *papero:* il che sforzerebbe, per dimoſtrarlo, a prendere nella minore univerſalmente il termine *animale*. Ma ciò nè ſi fa, nè può farſi, perchè *animale* prendeſi particolarmente eziandio nella minore, eſſendo qui non meno che nella maggiore l'attributo di queſta propoſizion incidente, *Tu ſe'un animale*.

3. ESEMPIO.

QUindi ancora può prenderſi lo ſcioglimento di quel ſofiſma addotto da S. Agoſtino:

Tu non ſei ciò, che io ſono:
Io ſon uomo:
Dunque tu non ſei uomo.

Queſt'argomento, come contra le regole delle figure, mal conclude; perchè eſſendo della prima figura, ha la minore negativa che è poſta in primo luogo. Ma baſta il dire, che la concluſion non contienſi nella maggiore, e che la minore, *io ſon uomo*, non dimoſtra, che ella vi ſia contenuta. Perchè la concluſion eſſendo negativa, il termine, *uomo*, univerſalmente v'è preſo, laonde non contienſi nel termine, *ciò che io ſono*, perchè quegli che parla coſi, non è *ogni uomo*, ma ſolamente *qualche uomo*, ſiccome eziandio ſi fa manifeſto da ciò, che diceſi nella propoſizion applicativa, *Io ſon uomo*, ove il termine, *uomo*, riſtrigneſi ad un ſignificato particolare, come attributo d'una propoſizion affermativa. Il generale poi non contienſi nel particolare.

CA-

CAPITOLO XII.

De sillogismi congiuntivi.

Congiuntivi non chiamiamo noi già que' sillogismi, che hanno le proposizioni congiuntive, e composte; ma que' che hanno la maggiore talmente composta, che contien tutta intera la conclusione. Questi posson ridursi a tre generi, *condizionali*, *disgiuntivi*, e *copulativi*.

De' sillogismi condizionali.

Condizionali sono que' sillogismi, ove la maggiore è una proposizion condizionale, la quale contien la conclusione tutta intera: come per esempio;
Se c' è un Dio, bisogna amarlo;
Ma c' è un Dio:
Dunque bisogna amarlo.

La maggiore ha due parti; la prima chiamasi *Antecedente*, *se c' è un Dio*; la seconda *Conseguente*, *Bisogna amarlo*.

Questo sillogismo può essere di due sorte, perchè della medesima maggiore posson formarsene due conclusioni.

La prima si è, quando per affermare il conseguente nella maggiore, affermasi l'antecedente nella minore, giusto quella regola; *Posto l' antecedente, ponesi anche il conseguente.*
Se la materia non può muovere se stessa, è forza che'l primo moto le sia stato impresso da Dio:
Ma la materia non può muovere se stessa:
E' forza dunque, che'l primo moto le sia stato impresso da Dio.

L'altra sorta si è, quando negasi il conseguente per nega-

negare l'antecedente, giusta quella regola; *Toltosi il conseguente, togliesi eziandio l'antecedente.*
Se alcun degli Eletti pere, Iddio s' inganna;
Ma Iddio non può ingannarsi:
Dunque nissuno degli Eletti pere.

Questo ragionamento è di S. Agostino: *Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Gli argomenti condizionali son viziosi in due maniere. L'una si è, quando la condizion è mal fondata, e la conseguenza è contra le regole; come se io conchiudessi l'universale dal particolare, dicendo: *Se noi c'inganniamo in qualche cosa, c' inganniamo in tutte.*

Ma questa falsità nella maggiore de' sillogismi s'appartiene più tosto alla materia, che alla forma. Laonde il sillogismo si considera come vizioso nella forma sol quando se ne deduce una falsa conclusione dalla maggiore, vera o falsa, bene o mal fondata su la ragione che ella sia. Il che si fa in due modi.

Il primo modo si è, quando si deduce l'antecedente dal conseguente, dicendo per esempio;
Se i Cinesi son Maometani, son infedeli;
Son infedeli:
Dunque son Maometani.

Il secondo modo degli argomenti condizionali, che sono falsi, si è, quando dalla negazion dell'antecedente s'inferisce la negazion del conseguente; siccome nel medesimo esemplo;
Se i Cinesi son Maometani, son infedeli;
Egli non son Maometani;
Dunque non sono infedeli.

Nulladimeno pare, che alcuni di questi argomenti condizionali abbiano questo secondo difetto, e pure sien retti, perchè v'è nella maggiore una proposizion, benchè non espressa. Per esemplo Cicerone avendo fatto una legge contro a chi corrompesse i votanti, e Murena essendo

ſendo ſtato accuſato di averli corrotti, Cicerone che parlava in ſuo favore, ſi difende dal rimprovero che gli facea Catone, di diſcorrere in queſta cauſa contra la ſua ſteſſa legge. *Etenim ſi largitionem factam eſſe confiterer, idque recte factum eſſe defenderem, facerem improbè, etiamſi alius legem tuliſſet. Cum vero nihil commiſſum contra legem eſſe defendam, quid eſt, quod meam defenſionem latio legis impediat?* Sembra queſt' argomento eſſer ſimile a quello d'un beſtemmiatore, il quale diceſſe a ſua diſcolpa;

S'io negaſſi, che c'è un Dio, ſarei un empio:
Ma benchè io beſtemmj, non niego, che c'è un Dio:
Dunque io non ſono un empio.

Queſt' argomento niente conclude, perchè ci ſono altri delitti oltre all'Ateiſmo, che rendon empio un uomo. Ma ciò che fa buono quel di Cicerone, benchè il Ramo l'abbia propoſto per eſempio d'un mal ragionamento, ſi è, perchè include nel ſenſo una particella eſcluſiva, e però deeſi ridurre a queſti termini.

Allor ſolamente mi ſi potria rimproverar con ragione, che io diſcorreſſi contro alla mia legge, quando confeſſaſſi, che Murena aveſſe corrotto i votanti, e tuttavia voleſſi difendere queſta ſua azione.
Ma io dico, che Murena non ha corrotto i votanti:
Dunque io non diſcorro contro alla mia legge.

Lo ſteſſo convien dire di quell' argomento di Venere, mentre parla a Giove preſſo Virgilio.

Si ſine pace tua, atque invito numine, Troes
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio. Sin tot reſponſa ſecuti,
Quæ Superi Maneſque dabant; cur nunc tua quiſquam
Flectere juſſa poteſt, aut cur nova condere fata?

Queſto argomento a ſimili termini ſi riduce;

Se i Trojani fuſſer venuti in Italia contro il voler degli Dei, ſarebbon degni di caſtigo:
Ma non ci ſono venuti contro il voler degli Dei:

Dun-

Dunque non sono degni di castigo.

Convien dunque supplirvi qualche cosa, altrimenti egli sarebbe somigliante a questo, il quale certamente non conclude;

Se Giuda fosse entrato nell' Apostolato senza vocazione, dovrebbe esserne stato rigettato da Dio.
Ma non v' è entrato senza vocazione.
Dunque non dovete esserne stato rigettato da Dio.

Ma quel di Venere in Virgilio non è vizioso, perchè deesi considerar la maggiore come esclusiva nel senso, e quasichè vi si dica;

Allor solamente i Trojani sarebbon degni di castigo, e non del favor degli Dei, quando fusser venuti in Italia contro il lor volere:
Ma non ci sono venuti contro il lor volere:
Dunque ec.

Ovvero, ciò che è il medesimo, convien dire, che l'affermativa, *Si sine pace tua*, ec. include nel senso questa negativa;

Se i Trojani non sono venuti in Italia, che per comandamento degli Dei, non è giusto che i Dei gli abbandonino:
Ma non ci sono venuti, che per comandamento degli Dei:
Dunque ec.

De' sillogismi disgiuntivi.

Chiamansi disgiuntivi que' sillogismi, ove la maggior è disgiuntiva; cioè ove le parti sono unite con *vel*, *o*, *ovvero*; qual è questo di Cicerone;

Que', che hanno ucciso Cesare, son parricidi, o difensori della libertà:
Ma non sono parricidi.
Dunque sono difensori della libertà.

Ve n' è di due sorte. L'una quando niegasi l'una parte per affermar l'altra, come in questo;

Tutti

Tutti gli ſcellerati hanno ad eſſer puniti o in queſto mondo, o nell' altro:
Ma alcuni ſcellerati non ſono puniti in queſto mondo: Dunque ſaranno puniti nell'altro.

V' ha talora tre membri in queſta ſorta di ſillogiſmi; e allor ſe ne niegan due per affermarne uno; come in quell' argomento di S. Agoſtino nel ſuo libro della Bugia cap. 8. *Aut non eſt credendum bonis; aut credendum eſt eis, quos credimus aliquando mentiri; aut non eſt credendum, bonos aliquando mentiri. Horum primum pernicioſum eſt; ſecundum ſtultum. Reſtat ergo, ut numquam mentiantur boni.*

La ſeconda ſorta, ma men naturale, ſi è; quando ſi aſſeriſce l' una delle parti, per negarne l'altra; dicendo per eſempio;
S. Bernardo atteſtando, che Iddio avea confermata con miracoli la predicazion della Crociata, era un ſanto, o un impoſtore:
Ma egli era un ſanto:
Dunque e' non era un impoſtore.

I ſillogiſmi diſgiuntivi ſolamente ſon falſi per la falſità della maggiore, ove la diviſion non è eſatta, trovandoſi un mezzo tra' membri oppoſti; ſe per eſempio io diceſſi;
Biſogna ubbidire a' Principi in ciò, che comadan contro alla legge di Dio, o ribellarſi da loro:
Ma non biſogna ubbidire in ciò, che è contro alla legge di Dio:
Dunque biſogna ribellarſi da loro. Ovvero,
Ma non biſogna ribellarſi da loro:
Dunque biſogna ubbidire in ciò, che è contro alla legge di Dio.

L'un e l'altro ragionamento è falſo, perchè in queſta diſgiunzione v'è un mezzo, che è ſtato oſſervato dagli antichi Criſtiani; cioè di anzi ſofferir pazientemente ogni coſa, che traſgredir la legge di Dio, ſenza però ribellarſi al ſuo Principe.

E ſo-

E somigliani false disgiunzioni son uno de' più ordinarj principj de' cavilli degli uomini.

De' sillogismi copulativi.

Questi sillogismi son d'una sorta sola; cioè quando prendesi una proposizion copulativa negante, della quale se ne stabilisce una parte, per levarne l'altra.

L'uomo esser non può insieme servo di Dio, e idolatra delle sue ricchezze.
Ma l'avaro è idolatra delle sue ricchezze:
Dunque egli non è servo di Dio.

Ma tal sorta di sillogismi necessariamente non conclude, quando levasi l'una delle parti per istabilirne l'altra, come appare in questo ragionamento dedotto dalla medesima proposizione.

L'uomo non può esser insieme servo di Dio; e idolatra delle sue ricchezze:
Ma il prodigo non è idolatra delle sue ricchezze:
Dunque egli è servo di Dio.

CAPITOLO XIII.

De' sillogismi, che hanno la conclusione condizionale.

S'è dimostrato, che un sillogismo perfetto non può aver meno di tre proposizioni. Ma ciò sol è vero, quando assolutamente concludesi, e non quando condizionalmente. Perchè allor la sola proposizion condizionale oltre alla conclusione può contenere una delle premesse, ed ambedue ancora.

Se per esempio io vo provare, la luna essere un corpo scabroso, e non liscio a guisa di specchio, come s'è immaginato Aristotile; ciò non posso concludere assolutamente, se non in tre proposizioni.

Ogni corpo che d'ogni parte riflette il lume, è scabroso:

La

La luna da ogni parte riflette il lume:
Dunque la luna è un corpo ſcabroſo.

Ma due ſole propoſizioni mi abbiſognano, per concluderlo condizionalmente così;

Ogni corpo, che d' ogni parte riflette il lume, è ſcabroſo:
Dunque ſe la luna d' ogni parte riflette il lume, ella è un corpo ſcabroſo.

Poſſo anche riſtrignere queſto ragionamento in una ſola propoſizione così;

Se ogni corpo, che riflette il lume d'ogni parte, è ſcabroſo, e ſe la luna d' ogni parte riflette il lume; biſogna confeſſare, che la luna è un corpo non liſcio, ma ſcabroſo.

Ovvero connettendo l'una delle premeſſe con la concluſione, mediante una particella cauſale, *perchè*, *imperciocchè*, ec.

Se ogni vero amico eſſer dee pronto a dar la vita per l'amico ſuo;
Vi ha molti non veri amici;
Perchè ve n'ha molti, che tali non ſono infino a queſto ſegno.

Queſta maniera di ragionare è comuniſſima e vaghiſſima. E però non deggiam credere, che ſol abbiavi argomenti, quando veggonſi tre propoſizioni ſeparate e ordinate come nella ſcuola. Perchè egli è certo, quella ſola propoſizione comprendere queſto ſillogiſmo intero;

Ogni vero amico eſſer dee pronto a dar la vita per l' amico ſuo.
Ma v' ha molti, che non ſono pronti a dar la vita per gli amici loro:
Dunque v' ha molti non veri amici.

Tutto il divario che c'è tra'ſillogiſmi aſſoluti, e que' la cui concluſion è riſtretta con una delle premeſſe in una propoſizion condizionale, ſi è, che i primi non poſſono concederſi tutti interi, ſenzachè noi conveniamo di ciò che voleaſi perſuadere a noi. Ma ne' ſecondi

può

può concederſi il tutto, ſenza che quegli che li fa, abbia guadagnato coſa veruna. Imperciocchè ancor gli rimane a provare, che ſia vera la condizione da cui dipende la conſeguenza che ſe gli è conceduta.

Laonde tali argomenti altro propriamente non ſono, che preparamenti ad una concluſion aſſoluta: ma ſono eziandio propriiſſimi a ciò, e deeſi confeſſare, che modi tali di ragionare ſon ordinariſſimi, e naturaliſſimi; e hanno queſto vantaggio, che diſcoſtandoſi più dall'uſo ſcolaſtico, ſono più accetti.

In ſimili ragionamenti può concluderſi in tutte le figure, e 'n tutti i modi; nè ſi ha ad oſſervare altre regole, che le medeſime figure.

Sol è da notare, che la concluſion condizionale ſempre in oltre contenendo una delle premeſſe, queſta talor è la maggiore, e talor la minore.

Ciò ſcorgeraſſi negli eſempj di molte conculuſioni condizionali, le quali poſſon dedurſi da una propoſizion generale, che ſarà o affermativa o negativa. Prendiamo primieramente queſta propoſizion affermativa, e ſupponiamla, o già provata o conceduta:

Ogni ſentimento di dolore è un penſiero.

Quindi affermativamente così ſi conclude:

1. *Dunque ſe tutte le beſtie ſenton dolore,*
   Tutte le beſtie penſano. Barbara.
2. *Dunque ſe qualche pianta ſente dolore,*
   Qualche pianta penſa. Darii.
3. *Dunque ſe ogni penſiero è un' operazion della mente,*
   Ogni ſentimento di dolore è un' operazion della mente, Barbara.
4. *Dunque ſe ogni ſentimento di dolore è un male;*
   Qualche penſiero è un male; Darapti.
5. *Dunque ſe 'l ſentimento del dolore è nella mano che arde,*
   C' è qualche penſiero nella mano, che arde. Diſamis.

E negativamente così:

6. *Dunque se niun pensiero è nel corpo,*
Niun sentimento di dolor è nel corpo, Celarent.
7. *Dunque se nissuna bestia pensa,*
Nissuna bestia sente dolore. Camestres.
8. *Dunque se qualche parte dell'uomo non pensa,*
Qualche parte dell'uomo non sente dolore. Baroco.
9. *Dunque se nissun moto della materia è un pensiero,*
Niun sentimento di dolore è moto della materia. Cesare.
10. *Dunque se niun sentimento di dolore è giocondo,*
Qualche pensiero non è giocondo. Felapton.
11. *Dunque se qualche sentimento di dolore non è volontario,*
Qualche pensiero non è volontario. Bocardo.

Potrebbon dedursi alcune altre conclusioni condizionali ancora da questa massima generale; *Ogni sentimento di dolore è un pensiero*. Ma perchè elle sarebbon poco naturali, però le tralasciamo.

Di quelle, che si sono dedotte, alcune oltre la conseguenza comprendono la minore, cioè la prima, seconda, settima, ottava; ed altre la maggiore, cioè la terza, quarta, quinta, sesta, nona, decima, e undecima.

Possiam similmente notare le diverse conclusioni condizionali, che posson dedursi da una proposizion generale negativa. Sia questa per esempio:

Nessuna materia pensa.

1. *Dunque se tutte l'anime delle bestie sono materia;*
Nissun' anima delle bestie pensa. Celarent.
2. *Dunque se qualche parte dell' uomo è materia;*
Qualche parte dell' uomo non pensa: Ferio.
3. *Dunque se la nostr' anima pensa;*
La nostr' anima non è materia. Cesare.
4. *Dunque se qualche parte dell'uomo pensa;*
Qualche parte dell' uomo non è materia. Festino.
5. *Dunque se ciò, che sente dolore pensa;*
Nissuna materia sente dolore. Camestres.
6. *Dunque se ogni materia è sostanza;*

Qual-

Qualche sostanza non pensa. Felapton.

7. *Dunque se qualche materia cagiona molti effetti, che sembran maravigliosi,*

Qualche cosa di ciò, che cagiona effetti maravigliosi, non pensa. Ferison.

Di queste condizionali nella sola conclusion della quinta contiensi la maggiore; in tutte l'altre contiensi la minore.

Il maggior uso di tal maniera di ragionamenti si è, l'obbligar quello a cui vuolsi provare una cosa, a riconoscer primieramente la bontà d'una conseguenza che può accordare senza incorrer per anche in verun impegno; perchè se gli propone condizionalmente e separata dalla verità materiale, per così dire, di ciò che ella contiene. E così si dispone a ricever più facilmente la conclusione assoluta, che se ne deduce; o ponendo l'antecedente per porre il conseguente; o levando il conseguente per levarne l'antecedente.

Laonde confessato avendomi alcuno, che *Niuna materia pensa*; io ne concluderò; *Dunque se l'anima delle bestie pensa, bisogna che ella sia distinta dalla materia.*

E non potendo negarmi questa conclusion condizionale; io potrò dedurne l'una, o l'altra di queste due conseguenze assolute;

Ma l'anima delle bestie pensa:
Dunque ella è distinta dalla materia;
Ovvero per converso;
Ma l'anima delle bestie non è distinta dalla materia:
Dunque ella non pensa.

Quindi si scorge, che son necessarie quattro proposizioni, acciocchè sì fatti ragionamenti sieno perfetti, e stabiliscano assolutamente qualche cosa. Nè perciò deonsi annoverare tra gli argomenti chiamati composti; imperciocchè queste quattro proposizioni nel senso nulla di più contengono, che queste tre proposizioni d'un sillogismo comune.

Nissuna materia pensa:
Ogni anima delle bestie è materia:
Dunque nissun' anima delle bestie pensa.

CAPITOLO XIV.

Degli Entimemi, e delle sentenze entimematiche.

DIcemmo già, l'Entimema essere un sillogismo perfetto nella mente, imperfetto nell' espressione; perchè vi si tace una delle premesse, come troppo chiara e troppo nota; quasichè facilmente supplìscasi dalla mente di quello, con cui si parla. Questo modo d'argomentare è sì ordinario nel favellare e nello scrivere, che pel contrario tutte le proposizioni di rado vi s'esprimono, imperciocchè v' è ordinariamente una premessa assai chiara, che si suppone; e la natura dell' intelletto umano è tale, che vuol che se egli lasci qualche cosa da supplire, nè mai si creda aver lui bisogno d' essere istruito in ogni cosa.

Così questa soppressione lusinga il genio vano di coloro con cui si ragiona, rimettendo qualche cosa alla loro intelligenza; e abbreviando il discorso lo rende più forte, e più vivo. Certamente se di questo verso della Medea d'Ovvidio, il quale contiene un elegantissimo Entimema:

Servare potui: perdere an possim, rogas?
Io t' ho potuto salvare, ti potrò dunque perdere:

si fosse fatto un argomento in forma così;

Chi può salvare uno, può perderlo:
Io ti ho potuto salvare;
Dunque io ti potrò perdere;

vi si sarebbe levata via tutta la grazia. E la ragion si è; perchè siccome una delle bellezze principali d'un discorso si è, l' esser pieno di sentimenti, e'l porgere occasione alla mente di formare un pensiero più esteso, di quello

siasi

ſiaſi l'eſpreſſione ; così per l'oppoſito ſi è un de' maggiori difetti, l' eſſere lui vòto di ſentimenti, e 'l contener pochi penſieri ; il che è quaſi inevitabile ne' ſillogiſmi filoſofici. Imperciocchè la mente eſſendo più veloce della lingua, e una delle propoſizioni baſtando per farle concepire amendue ; l' eſpreſſion della ſeconda diviene inutile, non contenendo ſentimento alcuno di nuovo. E ciò rende sì rari i ſillogiſmi nel viver comune, perchè anche ſenza riflettervi ci dilunghiamo da ciò che annoja ; e ci appigliamo a ciò che preciſamente è neceſſario per farne intendere.

Gli entimemi ſon dunque la maniera conſueta con che gli uomini eſprimono i lor ragionamenti, ſopprimendone quella propoſizione che giudican doverſi facilmente ſupplire. E queſta propoſizione ora è la maggiore, or la minore, e talor la concluſione ; benchè in tal caſo quello non ſi chiami propriamente entimema; mercecchè in qualche modo contienſi tutto l' argomento in tutte e due le premeſſe.

Talvolta eziandio avviene, che contengonſi le due propoſizioni dell' entimema in una ſola propoſizione, che perciò Ariſtotile chiama ſentenza entimematica ; e ne reca queſt' eſemplo ;

θάνατος μὴ φύλαττε τὸν ὀργὴν ἀθάνατων

O mortale, non conſervare un odio immortale.

L' argomento così ſarebbe intero ;

Chi è mortale, non dee conſervare un odio immortale :
Ma tu ſei mortale :
Dunque ec.

L' entimema perfetto ſarebbe ;

Tu ſei mortale :
Dunque non ti conviene il conſervare un odio immortale.

CAPITOLO XV.

De' ſillogiſmi compoſti di più di tre propoſizioni:

DIcemmo già, che i ſillogiſmi compoſti di più di tre propoſizioni chiamanſi comunemente *Soriti*.

Poſſon dividerſi in tre ſpezie. 1. Le Gradazioni, delle quali non è di neceſſità il dire più di quel che s'è detto nel primo capo di queſta terza parte.

2. I Dilemmi, de'quali tratteremo nel capo ſeguente,

3. Que', che i Greci chiamano Epicheremi, i quali comprendon la prova d' una delle due premeſſe, o d' amendue. E di queſti favelleremo noi nel preſente capitolo.

Siccome ſiamo noi ſovente sforzati a tralaſciar nel diſcorſo certe propoſizioni troppo chiare; così ſovente è neceſsario quando ne pronunziamo di dubbioſe, l'unirvi nel tempo ſteſſo le prove, per impedir l'impazienza di coloro, con cui ſi parla, e i quali s' offendono talvolta, che vogliam noi perſuaderli con ragioni, che a loro ſembran falſe o dubbioſe. Perchè avvegnachè dipoi vi ſi rimedj; tuttavolta è pericoloſo il produrre anche per breve tempo queſto diſguſto nel loro ſpirito. Laonde è più ſpediente che le prove ſieguano immediatamente sì fatte propoſizioni dubioſe, di quello che ne ſieno ſeparate.Queſta ſeparazione reca eziandio un altro inconveniente aſſai incomodo; cioè ci obbliga a ripeter la propoſizione, che vogliam provare. Perciò il metodo ſcolaſtico proponendo prima l'argomento intero,e dipoi provando quella propoſizione, dove ſta qualche difficoltà; noi per l'oppoſito negli ordinarj diſcorſi ſogliamo accoppiare alle propoſizioni dubbioſe le prove che le confermano; e così formaſi una ſorta d'argomento di più propoſizioni; imperocchè alla maggiore uniſconſi le ſue prove, e alla minore le ſue; e finalmente concludeſi.

A un

A un ſimile argomento compoſto può ridurſi tutta l' orazione a favor di Milone, ove la maggiore ſi è, che è permeſſo l'uccidere chi ci tende inſidie; le proprie di queſta propoſizione traggonſi dalla legge naturale, dal diritto delle genti, e dagli eſempj. La minore ſi è, che Clodio ha teſo inſidie a Milone; e le prove piglianſi dall' apparato, ſeguito di Clodio, ec. E la concluſione ſi è; dunque eſſere ſtato lecito a Milone ucciderlo.

Il peccato originale proverebbeſi dalle miſerie de' fanciulli ſecondo il metodo logicale così;

I fanciulli non poſſon eſſer miſeri, ſe non per qualche peccato, che contraſſero dalla naſcita:
Ma ſono miſeri:
Dunque pel peccato che contraſſero dalla naſcita, cioè pel peccato originale.

E dappoi biſognerebbe provar la maggiore, e la minore. La maggiore con queſt' argomento diſgiuntivo; La miſeria de' fanciulli non può procedere, che dall' una di queſte quattro ragioni. 1. Da' peccati precedenti commeſſi in un altra vita. 2. Dall' impoſſanza di Dio, il quale non li poteſſe difendere. 3. Dall' ingiuſtizia di Dio, il quale ſenza cagione ve gli aveſſe condannati. 4. Dal peccato originale. Ma è un'empietà il dire, che ella proceda dalle tre prime cagioni. Ella ſol dunque può procedere dalla quarta, cioè dal peccato originale.

La minore, cioè che *i fanciulli ſono miſeri*, può provarſi con l' enumerazion delle loro miſerie.

Ma giova il vedere, con quanto più di vaghezza, e di forza S. Agoſtino ha propoſto queſta ragione, dedotta dal peccato originale, comprendendola così in argomento compoſto.

„ Conſiderate la moltitudine, e la grandezza de' ma-
„ li che opprimono i fanciulli, e come i primi anni del-
„ la lor vita ſono tutti vanità, patimenti, illuſioni,
„ e ſpaventi. E dappoi quando ſono creſciuti, e an-

„ che principiamo a ſervir Dio, l' errore li tenta per
„ ſedurli, il travaglio e 'l dolore li tenta per indebolirli
„ la concupiſcenza li tenta per infiammarli, la triſtizia
„ li tenta per abbatterli, la ſuperbia li tenta per innal-
„ zarli. E chi mai potrebbe rappreſentare in poche pa-
„ role tanta varietà di pene che aggravano il giogo de
„ figliuoli d' Adamo? L'evidenza di queſte miſerie ha
„ sforzato i filoſofi Pagani, i quali niente ſapeano nè
„ credeano del peccato del noſtro primo padre, a di-
„ re, che noi eravamo nati ſol per ſoffrire i gaſtighi
„ meritatici per qualche colpa commeſſa già in altra vi-
„ ta, e che le noſtr' anime erano ſtate unite a corpi
„ incorruttibili col medeſimo genere di ſupplizio, che
„ i Tiranni della Toſcana facean ſofferire a coloro
„ che a vivi legavano corpi morti. Ma queſta oppi-
„ nione, che le anime ſono unite a' corpi in pena delle
„ colpe antecedenti d' un' altra vita, è rigettata dall'
„ Apoſtolo. Che dunque rimanea a dire, ſe non che la
„ cagion di queſti mali ſpaventevoli, ſia o l' ingiuſtizia
„ o l' impotenza di Dio, o la pena del primo peccato
„ dell' uomo? Ma imperocchè Iddio nè è ingiuſto nè
„ impoſſente, nè ciò voi avete a dire. Avete dunque a
„ confeſſare mal voſtro grado, che queſto giogo tanto
„ peſante, che i figliuoli d'Adamo ſon obbligati a por-
„ tare, da che ſon uſciti dell' utero delle loro madri
„ finattantochè ritornino in ſeno alla loro madre co-
„ mune, cioè la terra, nol ſoffrirebbono, quando non
„ ſe l' aveſſer meritato con una colpa contratta fin dalla
„ loro origine.

CA-

CAPITOLO XVI.

De' Dilemmi.

IL Dilemma può definirsi un ragionamento composto, dove essendosi diviso un tutto nelle sue parti, concludesi del tutto affermativamente o negativamente, ciò che si è concluso di ciascheduna delle parti. Dissi, *ciò che s' è concluso di ciascheduna delle parti*, e non solamente ciò, che se n' è affermato. Perchè propriamente suol chiamarsi dilemma, quando ciò che dicesi di ciascheduna parte, è appoggiato su la sua ragione particolare.

Per esempio dovendo io provare, che *Niun può esser felice in questo mondo*, farò questo dilemma:

Niun può vivere in questo mondo, se non servendo alle sue passioni, o combattendole.

Se serve a quelle, egli è uno stato infelice, essendo ciò a lui d'ignominia, e mai non potendo soddisfare alle medesime.

Se le combatte, egli è altresì infelice, niente essendoci di più penoso che questa guerra intestina, che l'uomo è astretto a fare a se stesso.

Non può esservi dunque nella vita presente una vera felicità.

Se vuol provarsi, che *I Vescovi non travagliando alla salute dell' anime a loro commesse, sono inescusabili innanzi Dio*; può farsi questo dilemma.

O sono capaci di quest' impiego, o ne sono incapaci.

Se ne sono capaci, sono inescusabili di non affaticarvisi.

Se ne sono incapaci, sono inescusabili di avere accettato un impiego tanto importante, alle cui obbligazioni non possono soddisfare.

E per conseguenza sono inescusabili innanzi a Dio, se non travagliano alla salute delle anime a lor commesse.

Ma

Ma ſopra tali ragionamenti ſon da fare molte oſſervazioni.

La prima ſi è, che non ſempre vi s'eſprimon tutte le propoſizioni, onde compongonſi. Perchè il dilemma or ora da noi propoſto fu riſtretto in poche parole da S. Carlo in un'orazione all'aprire di uno de' ſuoi Concilj provinciali: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitioſi? ſi pares, cur tam negligentes?*

Così vi ſono più coſe ſottinteſe in quel celebre dilemma, onde un antico filoſofo provava a un certo che non gli conveniva l'ingerirſi negli affari della repubblica.

Se vi ſi opera bene, ſi offendon gli uomini; ſe male, gli Dei. Dunque non dei tu ingerirviti.

Similmente un altro provava, che niſſun dee maritarſi. *Se la moglie è bella, è cagion di geloſia; ſe è brutta, diſpiace. Dunque non biſogna maritarſi.*

Imperciocchè in amendue queſti Dilemmi, la propoſizion, ove deeſi contener la partizione, ſi ſottintende; e ciò è molto ordinario, eſſendo lei dinotata dalle propoſizioni particolari, ove trattanſi amendue le parti.

In oltre acciocchè la concluſione contengaſi nelle premeſſe, biſogna che in tutte queſte ſottintendaſi qualche coſa di generale, che a tutte poſſa convenire, ſiccome nel primo dilemma.

Se ſi opera bene, ſi offendono gli uomini, il che rincreſce.

Se ſi opera male, ſi offendono gli Dei, il che parimenti rincreſce.

Dunque in ogni maniera pericoloſo è ingerirſi negli affari della repubblica.

Queſto avvertimento molto giova per ben giudicare della bontà d'un dilemma. Perchè per eſempio il ſopraddetto dilemma non è concludente, imperciocchè non rincreſce offendere gli uomini, quando ciò ſchifar non ſi può, ſe non con l'offender Dio.

La

La seconda osservazione si è, che un dilemma può esser vizioso principalmente per due difetti; l'uno quando la disgiuntiva, su cui fondasi, è mancante; non abbracciando tutti i membri del tutto che si divide.

Mal pertanto conclude il dilemma del non maritarsi; imperciocchè può essere una moglie, nè così bella che rechi gelosia, nè così brutta che dispiaccia.

Per questa ragion medesima è falsissimo un dilemma degli antichi filosofi, del non essere da temer la morte. Dicevano coloro:

Ovvero la nostr' anima muore col corpo; e però non avendo ella più sentimento alcuno, noi non saremo capaci di male:

Ovvero ella sopravvive al corpo; e sarà più felice, che se fosse nel corpo.

Dunque la morte non è da temere.

Imperciocchè, come ha molto bene osservato il Sig. della Montagna, ella era una gran cecità il non vedere, che è possibile un terzo stato tra que' due; cioè che l'anima sopravvivendo al corpo, si rattrovi in uno stato di tormento e di miseria, il quale dà un giusto motivo di temer la morte per la paura di cadervi.

L'altro difetto onde i dilemmi non concludono, si è, quando le conclusioni particolari di ciascuna parte non son necessarie. Così non è di necessità, che una bella moglie rechi gelosia; perchè può esser ella sì saggia e virtuosa, che non dia di che temere della sua fede.

Parimenti non è di necessità, che essendo brutta, ella dispiaccia a suo marito; potendo avere altre qualità sì vantaggiose di spirito e di virtù, che se ne concilj l'amore.

La terza osservazione si è, che chi si serve d'un dilemma, abbia la mira, che quello non possa rivolgersi contro di se. Così Aristotile racconta, che fu rivolto contro del filosofo quel dilemma, con che dissuadeva

dall'

dall'ingerirsi negli affari della repubblica. Imperciocchè gli fu risposto.

Se opererò secondo le leggi corrotte degli uomini, piacerò agli uomini.

Se opererò secondo la giustizia, piacerò agli Dei.

Dunque conviene, che io mi v' ingerisca.

Tuttavia questo ritorcimento non era ragionevole, conciossiachè non è decente compiacere agli uomini con offender Dio.

CAPITOLO XVII.

De' luoghi; ovvero del metodo di ritrovar gli argomenti; e quanto poco utile egli è.

QUE' che da' rettorici, e da' logici chiamansi luoghi, *loci argumentorum*, sono certi capi generali, a' quali posson ridursi tuttequante le prove; delle quali ci serviamo nel trattar qualsisia materia; e la parte della logica che chiamano *Invenzione*, si è quella, ove insegnansi questi luoghi.

Qui il Ramo accusa Aristotile, e i filosofi scolastici, perchè trattan de' luoghi dopo aver dato le regole degli argomenti; e vuole per l'opposito, che prima di queste regole debbansi spiegare i luoghi, e ciò che s' appartien nell' invenzione.

La ragion del Ramo si è, perchè prima deesi aver trovato la materia, che pensare al disporla. Ma la spiegazion de' luoghi insegna a trovar questa materia; la dove le regole degli argomenti altro insegnarci non posson, fuorchè la disposizione.

Ma questa ragion è fiacchissima; perchè comechè sia necessario l'aver trovato la materia per disporla; tuttavia non è necessario l'insegnare a trovar la materia, prima d' avere insegnato a disporla. Imperciocchè per imparare a dispor la materia, basta l' aver certe materie

generali, che servan d'esempio: e di queste l'ingegno e 'l senso comune ce ne suggerisce sempre abbastanza, senza che siavi bisogno di mendicarle da arte o metodo veruno. E' dunque vero, che è di necessità l'avere una materia per applicarvi le regole degli argomenti; ma è falso, che sia di necessità il trovar questa materia dal metodo de' luoghi.

Potrebbesi dire per lo contrario, che avendosi ad insegnar ne' luoghi l'arte di ritrovar argomenti, e sillogismi, è di necessità il saper prima che cosa è argomento e sillogismo. Ma forse mi si potrebbe rispondere, che la sola natura ci dà una cognizion generale di ciò che è argomento, la quale è sufficiente per lo trattato de' luoghi.

E' dunque inutile il prendersi briga, di qual ordine deggiasi tenere nel trattar de' luoghi, ciò quasichè niente importando. Ma sarebbe forse più utile il disaminare, se più giovi il tralasciar totalmente questo trattato.

Si sa, che gli antichi hanno avuto questo metodo in una grandissima riputazione, e che Cicerone l'antipone anche a tutta la dialettica, tal quale insegnavasi dagli Stoici; perchè eglino trascuravan il parlar de' luoghi. *Istam artem totam dimittamus, quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax*. Quintiliano con tutti gli altri retori; Aristotile con tutti i filosofi dicono il medesimo; a segno che difficilmente si può non essere dello stesso parere, quando la comun esperienza non sembrasse essere tutta in opposto.

Possono citarsi in testimonio pressochè tutti coloro che hanno fatto il corso ordinario degli studj; e questi dicono, qual frutto ne abbiam ritratto da questo metodo artifiziale di ritrovare argomenti. Avvi un solo, che dir possa con verità, che quando è stato obbligato a trattar qualche soggetto, abbia mai pensato a sì fatti luoghi, e abbiavi ricerco le ragioni, che gli

eran

eran neceſſarie. Domandiſi a quanti avvocati, e predicatori ſono al mondo, a quante perſone parlano, ſcrivono, e che hanno in capo materie di diſcorrere. Non ſo ſe ſe ne troverà pur uno che ſiaſi mai penſato di fare un argomento preſo *dalle cagioni*, *dagli effetti*, *dagli aggiunti*, ec. per provare ciò che volea perſuadere.

Laonde Quintiliano, avvegnachè moſtri d'avere in gran pregio queſt'arte, tuttavia fu obbligato a confeſſare, che quando dee trattarſi una materia, non è di neceſſità l'andar picchiando uno per uno agli uſcj di tutti i luoghi, per mendicarne un qualche argomento, o ragione. *Illud quoque* (e' dice) *ſtudioſi eloquentiæ cogitent, non eſſe, cum propoſita fuerit materia dicenda, ſcrutanda ſingula, & velut oſtiatim pulſanda; ut ſciant, an ad probandum id quod intendimus, forte reſpondeant.*

Egli è il vero, che quanti argomenti ſi fanno in qualunque materia, tutti poſſonſi ridurre a queſti capi e termini generali, che luoghi appellanſi; ma quelli con un tal metodo non ſi ritrovano. La natura, la conſiderazion attenta della materia, la cognizion di molte verità gli fa produrre, e dopo l'arte gli riduce ſotto a certi generi. Sicchè veramente può dirſi di queſti luoghi ciò, che S. Agoſtino diſſe in generale de' precetti della rettorica. Veggio (e' dice) che le regole dell'eloquenza oſſervanſi ne' diſcorſi delle perſone eloquenti, benchè faccendoli non vi penſino, ovvero ſappiano queſte regole, o non le ſappiano: *Praticano queſte regole perchè ſono eloquenti; non ſe ne ſervono per eſſer eloquenti; Implent quippe illa, quia ſunt eloquentes; non adhibent, ut ſint eloquentes.*

Naturalmente noi camminiamo, ſiccome oſſerva queſto medeſimo Padre altrove, e camminando facciamo certi movimenti regolati del noſtro corpo. Ma a nulla ſervirebbe per inſegnar a camminare, il dir per eſempio, che biſogna inviar gli ſpiriti animali a certi

ner-

nervi, muovere certi muſcoli, far certi moti nelle giunture, mettere un piede innanzi all'altro, e poſar ſopra dell'uno, mentre l'altro s'innoltra. Poſſiam bensì formar regole, oſſervando ciò, che ne fa fare la natura: ma non ſi fanno mai queſte azzioni col ſoccorſo delle regole. Così trattanſi tutti i luoghi ne' diſcorſi comuni, e niente può dirſi, che a quelli non ſi riduca. Ma niuna conſiderazion eſpreſſa produce queſti penſieri; nè ella ſervire ad altro potrebbe che a raffreddare l'ardor dello ſpirito, e ritenerlo dal trovar ragioni vive e naturali, che ſono i veri ornamenti di qualunque diſcorſo.

Virgilio nel lib. 9. dell'Eneide, dopo aver rappreſentato Eurialo ſopraggiunto e caduto negli agguati de' nemici, i quali volean già vendicare la morte de' compagni, uccisi da Niſo ſuo amico, mette in bocca a Niſo queſte parole piene di movimenti, e di affetto:

Me, me, adſum, qui feci, in me convertite ferrum,
O Rutuli. Mea fraus omnis: nihil iſte nec auſus,
Nec potuit: cœlum hoc, & ſidera conſcia teſtor.
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

Queſto è un argomento, dice il Ramo, preſo dalla cagion efficiente. Ma potrebbeſi fermamente aſſerire, che quando Virgilio fe queſti verſi, mai non pensò al luogo della cagion efficiente: nè mai gli arebbe fatti, quando ſi foſſe poſto a cercarvi queſto penſiero. Anzi è di neceſſità, che per produr verſi così nobili e così affettuoſi, non ſolamente ſiaſi dimenticato di cotai precetti, ſe gli ſapeva; ma in qualche modo ſiaſi eziandio dimentico di ſe ſteſſo, per veſtirſi di quell' affetto, che egli rappreſentava.

Per verità il poco frutto, che gli uomini hanno raccolto da tal metodo de' luoghi dopo tanto tempo che s'è trovato e inſegnaſi nelle ſcuole, moſtra evidentemente, quello non eſſere di grand'utile. Ma quando vi ſi metteſſe tutta l'applicazione, tutto il frutto che ſe ne

poi-

possa raccorre, non veggio che possa essere di utilità e pregio alcuno. Quello che può sperarsi da tal metodo, si è, di trovare in qualsisia materia diversi pensieri generali, comuni, lontani, e quali ne ricavano i Lullisti dalle lor tavole. Tanto dunque è vero, che non sia egli utile per somministrare qualche abbondanza, che anzi nulla c'è, che più guasti il giudizio.

Niente più affoga i buoni semi, che la copia dell' erbe cattive. Niente più rende un ingegno sterile di pensieri buoni e sodi, che questa mala fertilità di pensieri volgari. L'intelletto s'avvezza a tale facilità, nè più s'industria di trovar ragioni proprie, particolari, e naturali, che sol si scoprono nella considerazion attenta della materia.

Dovrebbesi riflettere, che quest' abbondanza, la quale cercasi da'luoghi, è d'un picciolissimo vantaggio; e in ciò pecca il più degli uomini. Peccasi ma più nell'eccesso che nel difetto, e i discorsi ordinarj sono sol troppo pieni di cose. Laonde per istruire gli uomini in un'eloquenza saggia e massiccia, più gioverebbe insegnar loro a tacere, che a parlare; cioè a tor via e a troncare i pensieri bassi, comuni, e falsi; che a produr, come fanno, una massa confusa di ragionamenti buoni e mali, onde riempionsi i discorsi e i volumi.

E imperciocchè l'uso de'luoghi può servir solo a trovar pensieri di tal fatta, può dirsi che giova il saperli, perchè tante persone insigni ne han parlato; cosicchè ella è una specie di necessità il non ignorare una cosa tanto comune. Ma dall'altro canto giova vie più il vedere, che nulla c'è di più ridicolo, che l'impiegarli nel disputare di qualsisia cosa, come fanno i Lullisti per mezzo de'loro attributi generali, che sono specie di luoghi. E questa mala facilità di parlar d'ogni cosa, onde alcuni veramente si gloriano, indica un'anima molto men ragionevole, che quella delle bestie.

E però tutto l'utile che può raccorsi da' luoghi, si riduce

duce al più in averne una tintura generale, che forse può giovare a considerar la materia che si tratta, da prospetti e parti diverse.

CAPITOLO XVIII.

Division de' luoghi in gramatici, logici, e metafisici

COloro che han trattato de'luoghi, gli han divisi in varie maniere. Quella che è tenuta da Cicerone ne'suoi libri dell'Invenzione, e nel secondo dell'Oratore, e da Quintiliano nel quinto delle Istituzioni, è la meno metodica, ma è la più propria per l'uso del foro, al quale particolarmente la dirizzavano. Quella di Pietro Ramo è troppo inviluppata nelle sue suddivisioni.

Sembra assai più comoda quella d'un filosofo Allamanno assai dotto e prudente, chiamato Claubergio, la cui logica m'è capitata in mano, quando già s'era principiata l'impression della mia.

I luoghi son presi, o dalla gramatica, o dalla logica, o dalla metafisica.

Luoghi di gramatica.

I luoghi della gramatica son l'etimologia, e le parole derivate da una stessa radice, che in latino chiamansi *conjugata*, e'n greco παρώνυμα.

Argomentasi dall'etimologia, quando dicesi per esempio, che più persone del mondo mai non si divertono; perchè propriamente parlando divertirsi, è disapplicarsi dall'occupazioni serie; e costoro non s'occupan mai seriamente.

Le parole derivate da una stessa origine servono altresì a trovar de' pensieri.

Homo sum, humani nil a me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste,
Mortales.

Quid tam dignum misericordia, quam miser? Quid tam indignum misericordia, quam superbus miser?
Chi è più degno di misericordia d'un miserabile?
Chi più indegno di misericordia d'un miserabile superbo?

Luoghi di logica.

I luoghi della logica sono i termini universali genere, spezie, differenza, proprio, e accidente, definizione, e divisione; e imperocchè tutti già sono stati spiegati, non è di necessità il farne qui nuovo trattato.

Solamente è da osservare, che accoppiansi per l'ordinario a questi luoghi certe massime comuni, le quali giova il sapere, non perchè elle sieno molto utili; ma perchè son comuni. Se ne son già addotte alcune sotto altri termini; ma torna bene il saperle sotto a' loro termini ordinarj.

1. *Ciò, che affermasi, e niegasi del genere, affermasi, e niegasi della specie.* Ciò, che conviene a tutti gli uomini, conviene a' grandi; ma eglino non posson pretendere que' vantaggi, che superan la condizione degli uomini.

2. *Distruggendo il genere, distruggonsi eziandio le specie.* Chi mai non giudica, non giudica male. Chi mai non parla, non parla pazzamente.

3. *Distruggendo tutte le specie, distruggesi il genere.* Le forme dette sostanziali (salva l'anima ragionevole) non sono nè corpo nè spirito: Dunque non sono sostanze.

4. *Se di qualunque cosa può affermarsi o negare la differenza totale, può affermarsi o negare anche le specie.* L'estensione non conviene al pensiero. Egli dunque non è materia.

5. *Se di qualche cosa può affermarsi o negare la proprietà,*

tà, se ne può affermare o negar la specie. Essendo impossibile il concepire la metà d' un pensiero o un pensiero cubico o rotondo; è eziandio impossibile il concepire, che egli sia un corpo.

6. *Si afferma o niega il definito di ciò di che s' afferma o niega la definizione*. Pochi uomini son giusti, perchè pochi hanno una ferma e costante volontà di rendere a ciascheduno ciò, che a lui appartiene.

Luoghi metafisici.

I luoghi della metafisica son certi termini universali, che convengono a tutti gli enti. A que' si riferiscono molti argomenti; come le cagioni, gli effetti, il tutto, le parti, i termini opposti. Il maggior utile, che v' ha, si è il sapere alcune divisioni generali, e principalmente delle cagioni.

Le definizion date dagli scolastici alle cagioni in generale, dicendo, *una cagione esser quella che produce un effetto*, ovvero *onde una cosa è*, son così poco chiare, ed è così difficile il vedere, come convengano ad ogni sorta di cagioni, che sariasi fatto meglio il laciar questa parola tra quelle che non ci definiscono; l'idea, che noi ne abbiamo, essendo tanto chiara, quanto averla possiamo dalle definizioni.

Ma la division delle cagioni in quattro specie, cioè in finale, efficiente, materiale, e formale, è sì celebre, che è necessario il saperla.

Chiamasi CAGION FINALE il fine, pel quale una cosa è.

Alcuni sono fini *principali*, cioè que' che principalmente si rimirano; altri sono *accessorj*, i quali si considerati di sopra più, e come giunte.

Ciò che intendesi di fare o ottenere, chiamasi *finis cujus gratia*. Così la sanità è 'l fine della medicina, perchè mediante quella intendesi di procurarla.

Quegli, per cui si opera, chiamasi *finis cui*. L'uomo così è 'l fine della medicina, perchè a lui vuolsi proccurar la sanità.

Nulla c'è di più ordinario, che 'l trarr' argomenti dal fine; o per mostrare una cosa esser imperfetta, per esempio un discorso malfatto, quando non è proprio al persuadere, e per far conoscere esser verisimile, che alcuno ha fatto o farà qualche azione, perchè ella è conforme a quel fine, che egli è solito di proporsi: donde nacque quella domanda insigne d'un giudice Romano, *Cui bono*? cioè prima di tutto doversi esaminare, qual interesse avrebbe avuto un uomo nel fare una tal cosa; perchè per l'ordinario gli uomini operan secondo il loro interesse; o pel contrario per dimostrar, che non è da sospettare che un uomo abbia commesso un fatto, perchè egli avrebbe operato contro al suo fine.

Ci sono eziandio più altri modi di ragionar dal fine, i quali il giudizio scoprirà meglio, che qualunque precetto: il che parimenti è da dire degli altri luoghi.

La CAGION EFFICIENTE è quella che produce un'altra cosa. Se ne prendono argomenti, mostrando, che un effetto non è, perchè avuto non ha cagion sufficiente; ovvero che egli è o farà, faccendo vedere, che tutte le sue cagioni vi sono. Se tali cagioni son necessarie, l'argomento è necessario; se libere o contingenti, l'argomento è sol probabile.

Diverse sono le specie della cagion efficiente, delle quali giova sapere i nomi.

Iddio creando Adamo, erane la cagion *totale*, perchè niente concorreva con esso lui. Ma il padre e la madre, ciascuno è cagione solo *parziale* de' loro figliuoli; perchè l'uno ha bisogno dell'altro.

Il sole è cagion *propria* del lume; ma è sol cagion *accidentale* della morte d'un uomo, cui il calor suo

avrà

avrà fatto morire, perchè era esso mal disposto.

Il padre è la cagion *prossima* del suo figliuolo.

L'Avolo n'è cagion *rimota*.

La madre è una cagion *produttiva*.

La balia è una cagion *conservante*.

Il padre è una cagion *univoca* de'suoi figliuoli, perchè gli sono simili in natura.

Iddio è una cagion *equivoca* delle creature; queste non essendo della natura stessa di Dio.

L'artefice è la cagion *principale* dell'opera sua; i suoi strumenti ne son la cagione *strumentale*.

L'aere, che entra ne'tubi, è una cagion *universale* dell'armonia dell'organo.

La disposizion particolare di ciascun tubo, e l'organista ne sono le cagion *particolari*, che determinan l'universale.

Il sole è una cagion *naturale*.

L'uomo è una cagion *intellettuale* di ciò che egli opera mediante la direzion della mente.

Il fuoco, che brucia un legno, è una cagion *necessaria*.

L'uomo, che cammina, è una cagion *libera*.

Il sole illuminando una camera è la cagion *propria* dell'illuminamento: l'aprir della finestra è una mera condizione, senza che non si produrrebbe l'effetto: *conditio, sine qua non*.

Il fuoco bruciando una casa, ne è la cagion *fisica*; l'uomo, che v'appica il fuoco, è la cagion *morale*.

Alla cagion efficiente riducesi eziandio la cagion *esemplare*, cioè il modello, che alcun si propone faccendo un'opera: qual si è il modello d'una fabbrica, con con cui l'architetto si dirige; ovvero generalmente ciò che è la cagion dell'essere objettivo della nostra idea o di qualsisia altra immagine: siccome il Re Luigi Quindicesimo è la cagion esemplare del suo ritratto.

LA CAGION MATERIALE è ciò, di che formansi le cose; come l'oro è la materia, onde formasi un vaso d'oro. Ciò, che conviene o non conviene alla materia, convien parimenti o non conviene alle cose che se ne compongono.

La FORMA è ciò, che rende una cosa tale, e la distingue dall'altre cose; ovvero ella sia un'entità distinta dalla materia, secondo l'oppinion delle scuole, o una sola dispofizion di parti. Per la cognizion della forma deggionsi spiegar le proprietà delle cose.

Tanti sono gli effetti, quante son le cagioni, questi nomi essendo reciprochi. Il modo ordinario di prenderne gli argomenti si è, mostrando, che se v'è l'effetto, vi è la cagion sua, nulla potendo essere senza cagione; ovvero che una cagione è buona o cattiva, dall' esser buoni o cattivi gli effetti; il che però è vero sol nelle cagioni per accidente.

Bastevolmente s'è favellato del tutto e sue parti nel capo della divisione; laonde niente rimanvi da aggiugnere.

Di quattro sorte sono i termini opposti.

I relativi; come padre e figliuolo, padron e servidore.

I contrarj; come freddo e caldo; sano e malato.

I privativi; come vita e morte; vista e cecità; udito e sordità; scienza e ignoranza.

I contradditorj, che consiston in un termine e nella semplice negazione di quello; come vedere e non vedere.

V' ha questa differenza tra queste due ultime sorte d' opposti, che i privativi contengon la negazion d'una forma in un soggetto che n'è capace; ma i negativi non significan questa capacità. E però non dicesi, che una pietra è cieca o morta; perchè ella non è atta nè al vedere nè al vivere.

Im-

Imperciocchè questi termini son opposti, possiam servirci dell'uno per negar l'altro. I contraddittorj hanno questa proprietà, che togliendosene l'uno, si stabilisce l'altro.

Le comparazioni son di più sorte: perchè o si paragonan cose uguali o disuguali; o simili o dissomiglianti. Provasi, che ciò che conviene o non conviene a una cosa uguale o simile; conviene o non conviene all'altra cosa, che le è uguale o simile.

Nelle cose disuguali provasi negativamente, che se il più probabile non è il men probabile; molto meno il men probabile è il più probabile.

Usansi per lo più le differenze o dissimilitudini per distrugger ciò, che s' era stabilito sopra similitudini. Distruggesi per esempio l'argomento dedotto da una sentenza d'un giudice, mostrando, quella essersi data in un caso dissimile.

Eccovi rozzamente una parte di quanto insegnasi de' luogi. Molte cose giova più il non saperle che 'l saperle in questa maniera. Chi desidera di più, vederlo può negli autori che gli hanno trattati più accuratamente. Non osarei tuttavia consigliare veruno a farne la ricerca nella Topica d'Aristotile, cotanto que'libri sono confusi. Qualche cosa di migliore c'è nel primo libro della Rettorica, ove insegna varj modi di provare, una cosa esser maggiore, minore, utile, dilettevole. Ma egli è ben vero, che per questa via non s' arriverà mai ad alcuna cognizione massiccia.

CAPITOLO XIX.

Di diversi modi di mal ragionare, chiamati sofismi.

QUantunque a chi son note le regole del buon ragionamento non sia malagevole il ravvisarne que'che sono viziosi; tuttavia perchè gli esempj da fuggire meglio s'imprimono, che gli esempj da imitare, non sarà inutile il proporre i fonti principali de'mali ragionamenti, chiamati *sofismi*, *parallogismi*, e *cavilli*, perchè ciò eziandio renderà più facile lo schivarli.

Ridurremo i sofismi a soli sette ovver otto capi; essendocene alcuni così grossi e palpabili, che non meritan che vi si faccia riflesso.

I.

Provare altro che quel che è in quistione.

QUesto sofisma chiamasi da Aristotile, *ignoratio elenchi*; cioè ignoranza di ciò che s'è in obbligo di provare contro al suo avversario. Questo vizio è ordinarissimo nelle controversie degli uomini. Disputan con calore, e sovente non s'intendono l'un l'altro. La passione o la frode fa che attribuiscano all'avversario ciò che è lontano dal suo sentimento, per poi combatterlo con più di vantaggio; ovvero gl'imputan conseguenze, le quali s'immaginan di poter dedurre dalla dottrina di lui, avvengachè esso le riprovi, e le nieghi. Ciò tutto può ridursi a questa prima specie di sofisma, che ogni uomo dabbene e sincero dee schifare più d'ogni cosa.

Avesse voluto Iddio, che Aristotile, il quale s'è espresso tan-

sò tanto di pensiero per avvertirci di questo diffetto, se ne fusse preso altrettanto per evitarlo. Perchè non può negarsi, che egli non abbia impugnato molti degli antichi filosofi, riportando poco sinceramente le loro oppinioni. Confuta Parmenide e Melisso, per avere ammesso un solo principio di tutte le cose, quasichè avessero inteso un principio, donde fosser composte; la dove essi intendevano il solo e unico principio, donde tutte le cose traggon la loro origine, cioè Iddio.

Accusa tutti gli antichi, di non aver ricevuto la privazione per un de'principj delle cose naturali, e'n ciò li tratta da rozzi e ignoranti. Ma chi non iscorge, che da nissuno può essersi ignorato questo grand'arcano, che egli ci rappresenta, fin allora essersi ignorato? essendo impossibile il non vedere, che è di necessità, che la materia onde si fa una tavola, ha innanzi avuta la privazion della forma della tavola; cioè che non è stata tavola prima che se ne facesse la tavola. Egli è ben vero, che gli antichi mai non divisarono di spiegar con questa cognizione i principj delle cose naturali; impercciocchè veramente nulla c'è di men utile; essendo cosa evidentissima, che non si conosce meglio, come si fabbrichi un orologio, col sapere che la materia onde quello si fabbrica, non era orologio primachè se ne fabbricasse l'orologio.

Attorto dunque Aristotile rimprovera agli antichi filosofi l'avere ignorato una cosa, che è impossibile l'ignorare; e'l non essersi serviti d'un principio, che niente spiega. Anzi questo si è un cavillo, ed un sofisma, l'aver pubblicato al mondo questo principio della privazione come un raro arcano; mercecchè ciò non si ricerca, quando ricercasi di scoprire i principj della natura. Imperocchè supponesi come una cosa nota, che una cosa non è prima d'esser fatta. Ma vuol sapersi, di quali principj ella è composta, e da quali cagioni è prodotta.

An-

Anzi niuno ſtatuario mai; per eſempio, per inſegnare ad alcuno la maniera di fare una ſtatua, gli ha dato per prima iſtruzione cotal lezione, donde vuol Ariſtotile che ſi principj la ſpiegazione dalle opere della natura: *Mio amico la prima coſa che voi avete a ſapere, ſi è, che per fare una ſtatua, dovete ſcegliere un marmo il quale non ancora ſia quella ſtatua che voi volete fare.*

I I.

Supporre vero ciò ch'è in quiſtione.

CIO' Ariſtotile chiama *Petizion di principio*: il che ſcorgeſi eſſere totalmente contrario alla retta ragione; imperciocchè in ogni ragionamento ciò che ſerve di prova, eſſer dee più chiaro, e più noto di ciò che vogliam provare.

Intanto il Galileo con giuſtizia l'accuſa, d'eſſere lui ſteſſo caduto in queſto diffetto, quando con queſt'argomento vuol provare, che la terra è il centro del mondo.

La natura delle coſe gravi ſi è di tendere al centro del mondo, e delle leggieri di allontanarſene:
Ma l'eſperienza ci dimoſtra, che le coſe gravi tendono al centro della terra, e le leggeri ſe ne allontanano:
Dunque il centro della terra è il centro del mondo.

Chiaramente ſi vede, che nella maggiore di queſt' argomento v'è una manifeſta petizion di principio. Perchè ſcorgiamo bensì, le coſe gravi tendere al centro della terra: ma donde è appreſſo Ariſtotile, che elle tendono al centro centro del mondo, quando eſſo non ſupponga, il centro della terra eſſer anche il centro del mondo? Il che è la concluſion medeſima, che vuol provarſi con queſt' argomento.

Son eziandio pure petizioni di principio il più degli argomen-

gomenti, de'quali servonsi gli scolastici per provare una certa sorta bizzarra di sostanze, da loro chiamate *Forme sostanziali*; le quali vuolsi che sieno corporee, benchè non sieno corpi; il che è assai difficile da comprendere. Dicono essi.

Quando non ci fossero forme sostanziali, non ci sarebbon generazioni:
Ma ci sono generazioni:
Dunque ci sono forme sostanziali.

Si ha solo a distinguervi l'equivoco della parola, *generazione*, acciocchè veggasi, che l'argomento è una mera petizion di principio. Perchè se per generazione intendesi la produzione naturale d'un nuovo tutto della natura, come la produzion d'un pollo, che formasi in un uovo; a ragione si dice, che in questo senso ci sono generazioni; ma non vi si può concludere, che ci sian forme sostanziali; perchè la sola disposizion delle parti cagionata dalla natura può produr questi nuovi tutti, e questi nuovi enti naturali. Ma se per generazione s'intende, come ordinariamente l'intendono, la produzion d'una nuova sostanza, che prima non c'era, cioè di questa forma sostanziale; si supporrà ciò appunto, che è in quistione: chiaro essendo, che chi niega le forme sostanziali, non può conceder, che la natura produca forme sostanziali. Anzi tanto è vero, che tal argomento non può sforzarci a confessare, che ve n' abbia; che più tosto se ne dee dedurre una conclusione totalmente contraria così;

Se ci fosser forme sostanziali, la natura potrebbe produr delle sostanze, che prima non erano:
Ma la natura non può produrre nuove sostanze; perchè questa sarebbe una specie di creazione:
Dunque non ci son forme sostanziali.

Eccone un altro della stessa natura. Dicono essi;

Se non ci fusser forme sostanziali, i corpi naturali non sareb-

rebbon tutti, ficcome li chiamano per ſe, totum per ſe; ma ſarebbon tutti per accidente:
Ma ſono tutti per ſe:
Dunque ci ſon delle forme ſoſtanziali.

Egli è d' uopo novamente pregar coloro che ſervonſi di queſt' argomento, che ſpieghin ciò che intendono per la parola *totum per ſe*. Perchè ſe intendono, ſiccome fanno, un ente compoſto di materia e di forma, egli è chiaro, queſta eſſere una petizion di principio, eſſendo il medeſimo, che il dire;
Se non ci foſſer forme ſoſtanziali; le coſe naturali non ſarebbon compoſte di materia e di forma ſoſtanziale:
Ma elle ſon compoſte di materia e di forma ſoſtanziale:
Dunque ci ſon forme ſoſtanziali.
Che ſe con tal parola altra coſa intendono, lo dicano, e vedraſſi che niente provano.

Alquanto, come di paſſaggio, ci ſiam fermati a moſtrar la debolezza degli argomenti, ſu cui gli ſcolaſtici fondano queſte ſorte di ſoſtanze, le quali nè comprendonſi da' ſenſi, nè dalla mente; e delle quali altro non ſi ſa, ſe non che appellanſi forme ſoſtanziali. Perchè ſe bene que' che le aſſeriſcono, fanno ciò a buon fine; tuttavia i fondamenti de' quali ſi ſervono, e l' idee che ci danno di tali forme, oſcurano e intorbidan alcune prove forti e convincenti dell' immortalità dell' anima, preſe dalla diſtinzion del corpo e dello ſpirito, e dall' impoſſibilità che una ſoſtanza, la quale non è materia, periſca per qualunque cangiamento di materia. Imperciocchè mediante queſte forme ſoſtanziali ſenza penſarci, agli uomini diſſoluti ſi porge degli eſempj di ſoſtanze, che periſcono, e propriamente materia non ſono; e alle quali s' attribuiſce un' infinità di penſieri, cioè d' azioni puramente ſpirituali. E però è utile per la Religione, e per convincer gli uomini empj e diſſoluti, il

pri-

privarli di tale ſcampo, moſtrando a loro, che nulla c'è di più mal fondato, che queſte ſoſtanze, le quali poſſono perire, e appellanſi forme ſoſtanziali.

Può ridurſi eziandio a tal ſorta di ſofisma la prova pigliata da un principio differente da ciò, che è in quiſtione, ma che ſi ſa eſſer egualmente contraſtato, che quello, che è in quiſtione. Sono per eſempio due dogmi del pari certi tra' Cattolici; l'uno, che tutti gli articoli della fede non poſſon provarſi con la ſola Scrittura; l'altro, che è un articolo di Fede, i fanciulli eſſer capaci di batteſimo. Mal dunque argomenterebbe un Anabattiſta contra i Cattolici, dicendo, che a torto credono, i fanciulli eſſer capaci di batteſimo, perchè ciò non leggeſi nella Scrittura. Imperocchè tal prova ſuppone, ciò ſolo eſſer di Fede, che è nella Scrittura: il che niegano i Cattolici.

Finalmente poſſon ridurſi a tali ſofismi tutti que' ragionamenti, ove provaſi una coſa ignota con una che è altrettanto più ignota; o una coſa incerta con una che è altrettanto più incerta.

III.

Pigliar per cagione ciò che non è cagione.

QUeſto ſofisma chiamaſi *Non cauſa pro cauſa*. Egli è frequentiſſimo fra gli uomini, e vi ſi cade in più maniere. L'una ſi è per la ſemplice ignoranza delle vere cagioni delle coſe. Così i filoſofi attribuiſcono molti effetti al timor del vuoto, i quali oggidì s'è dimoſtrato con induſtrioſiſſime ſperienze non aver altra cagione, fuorchè la gravità dell'aria, ſiccome può vederſi nell'eccellente trattato dato alla luce dal Signor Paſcale. I medeſimi filoſofi ordinariamente inſegnano, che i vaſi ſcoppiano, nel congelarſi che fa l'acqua, onde ſon pieni, perchè l'acqua allor ſi riſtrigne, e

laſcia

afcia del voto che la natura abborre. E nondimeno ſi ſa, che quelli ſcoppiano, perchè pel contrario agghiacciando l'acqua, occupa più di ſpazio di prima; per la qual cagione eziandio il ghiaccio ſta a galla nell' acqua.

Può dirſi ſofiſma della medeſima ſorta, quando s'adducon cagioni rimote, e che nulla provano, per provar coſe, o aſſai chiare per ſe ſteſſe, o falſe o almen dubbioſe. Come quando Ariſtotile con tal argomento vuol provare il mondo eſſere perfetto. *Il mondo è perfetto, perchè contien de' corpi: il corpo è perfetto, perchè ha tre dimenſioni: le tre dimenſioni ſono perfette, perchè ogni coſa è tre*, quia tria ſunt omnia: *e ogni coſa è tre, perchè della parola tre non ci ſerviamo, quando c'è una ſola coſa o due, ma quando elle ſon tre.* Con queſta ragione provaremo, che'l minor atomo è tanto perfetto quanto il mondo tutto, perchè ancor egli ha tre dimenſioni. Ma tanto è vero che ciò non prova il mondo eſſer perfetto, che anzi ogni corpo inquanto corpo è eſſenzialmente imperfetto; e la perfezion del mondo principalmente in ciò conſiſte, che eſſo contien delle creature, le quali non ſono corpi.

Il medeſimo filoſofo prova, che tre ſono i moti ſemplici, perchè *tre ſono le dimenſioni.* Ma difficilmente ſcorgeſi, come ciò ne conſegua.

Prova altresì, eſſere il cielo inalterabile e incorruttibile, perchè muoveſi circolarmente, e niente è contrario al moto circolare. Ma primieramente non iſcorgeſi, come l'alterazione o corruzion dipenda dalla contrarietà del moto. Secondariamente molto meno ſcorgeſi, per qual ragione il moto circolare da levante a ponente non ſia contrario a un altro moto circolare da ponente a levante.

L'altra cagione, che fa cader gli uomini in queſto ſofiſma, ſi è il vanamente vergognarſi di riconoſcere la propria ignoranza. Perchè noi vogliam anzi finger cagioni immaginarie delle coſe, delle quali ne vien chieſta la

ſta la ragione, che confeſſar di non ſaperla. Ed è aſſai vaga la maniera, con cui ſcanſiamo queſta confeſſione della noſtra ignoranza. Quando veggiamo un effetto, la cui cagion ci è ignota, c' immaginiamo d'averla ſcoperta, quando uniamo a queſt'effetto una parola generale di *virtù* o di *facoltà*; la qual parola non imprime nel noſtro intelletto altra idea, ſe non che queſto effetto ha qualche cagione, la quale tanto noi ora ſappiamo, quanto prima d'aver ritrovata queſta ſteſſa parola. Ognuno per eſempio ſa, che le ſue arterie battono, che il ferro avvicinato alla calamita ſe le va ad unire, che la ſena purga, e'l papavero induce il ſono. Que', che non profeſſano il nome di ſcienziati, e non arroſſiſcon della propria ignoranza, liberamente confeſſano di conoſcer bensì tali effetti, ma non conoſcerne le cagioni. La dove queſti dotti, che vergognanſi di dire il medeſimo, hanno un certo lor ſutterfugio, e pretendono di averne ſcoperta la vera cagione di queſti effetti, col dire, che v'ha nell'arterie una *virtù pulſifica*, nella calamità una *virtù magnetica*, nella ſena una *virtù purgativa*, e nel papavero una *virtù ſoporifera*. Eccovi un aſſai mirabile ſcioglimento, e con che avrebbe potuto con altrettanta facilità trarſi dalla ſua ammirazione ogni Cineſe, quando colà dall' Europa fu recato il primo orologio. Perchè avria potuto dire, che conoſcea perfettamente la cagion di ciò, che altrui così maraviglioſo pareva; e che ciò altro non era, fuorchè in queſta macchina una *virtù indicatrice* che moſtra le ore, e una *virtù ſonorifica*, che la facea ſonare. Colui ſe ne ſarebbe renduto altrettanto dotto nella cognizion degli orologj, quanto ne ſono queſti filoſofi nella cognizion del battimento dell'arterie, e delle proprietà della calamita, della ſena, e del papavero.

V'ha eziandio altre parole, che ſervono a render gli uomini ſcienziati a buon mercato, come *ſimpatia, antipa-*

zia, e *qualità occulte*. Ma tutti coſtoro ancora nulla direbbon di falſo, quando s' appagaſſero di dare a queſti termini, *virtu* e *facoltà*, una nozion generale di qualſiſia cagione, interiore o eſteriore, attiva o diſponente. Perchè certamente v' è nella calamita qualche diſpoſizione, che ſpinge il ferro anzi ad una coſa che ad un' altra; ed è permeſſo agli uomini il chiamar *virtù magnetica* queſta diſpoſizione, in qualunque coſa ella conſiſta. Di modo che ſe s' ingannano, ciò ſolamente ſuccede, perchè s' immaginan d' eſſere più dotti, per aver trovato queſto vocabolo, ovvero perchè con eſſo vogliono, che noi intendiamo una certa qualità immaginaria, con cui la calamita attragge il ferro, e la quale nè eglino, nè verun altro ha mai concepita.

Altri ve n'ha, i quali aſſegnan pure chimere per vere cagioni della natura; ſiccome fanno gli ſtrologhi, che il tutto attribuiſcono agli aſtri, e però ſi ſon figurati un cielo immobile ſopra a tutti quelli, a' quali hanno dato il moto; perchè la terra producendo coſe diverſe in paeſi diverſi;

(*Non omnis fert ominia telus*.
India mittit ebur; moles ſua thura Sabæi,)

non ſe ne poteſſe ad altri aſſegnar la cagione, fuorchè all'influenze d'un cielo, che eſſendo immobile, ſempre aveſſe i medeſimi aſpetti ſu le medeſime parti della terra.

Laonde un di coſtoro eſſendoſi preſo da provare con ragioni fiſiche l'immobilità della terra, di queſta ragion miſterioſa ſi fabbrica una delle ſue dimoſtrazioni principali: cioè che ſe la terra giraſſe intorno al ſole, l'influenze degli aſtri andrebbono attraverſo; il che cagionerebbe un grande ſconvolgimento nel mondo.

E con influenze tali ſi ſpaventa il popolo, quando compariſce qualche cometa, o avviene qualche eccliſſi

nota-

notabile, come quello dell' anno 1654. che dovea mettere in iſcompiglio il mondo, e maſſimamente la città di Roma, come leggeſi eſpreſſamente nella Cronologia dell' Elvico: *Romæ fatalis:* contuttochè non ſiaci ragione alcuna, che le comete, e gli ecclıſſi poſſan produrr' effetto veruno conſiderabile ſu la terra; nè che cagioni generali, come quelle anzi operino in un luogo, che in un altro, e minaccin anzi un Re o un Principe, che un artigiano. Anzi cento ſe ne ſono veduti ſenza effetto alcuno rimarcabile. Che ſe talvolta accaggiono guerre, mortalità, peſti, e morti di Principi dopo qualche cometa o ecclıſſi; ne accaggiono eziandio ſenza cometa o ecclıſſi veruno. E dall' altro canto queſti effetti ſono sì generali e comuni, che è difficile che non ſuccedano ogni anno in qualche parte del mondo. Coſicchè que', che vanno pronoſticando, che la tal cometa minacci a qualche Grande la morte, non arriſchian troppo.

Ma quel che è peggio, danno queſte influenze chimeriche per la cagion delle inclinazion degli uomini, vizioſe o virtuoſe, anche del le loro azioni particolari, e degli avvenimenti della lor vita, ſenz' averne altro fondamento, ſe non che tra mille predizioni a caſo alcuna talora ſe ne verifica. Ma ſe 'l buon ſenſo ha da eſſerne il giudice, confeſſeremo, che una torcia acceſa nella camera d' una donna partoriente dee più influire nel corpo del naſcente bambino, di quello che il pianeta di ſaturno, in qualunque aſpetto lo rimiri, e 'n qualunque congiunzioni ſi ritrovi.

Finalmente alcuni recan cagioni chimeriche d' effetti chimerici; come coloro che ſupponendo, che la natura abborriſca il voto, e faccia ogni sforzo per evitarlo (il che è un effetto immaginario; perchè la natura non ha tali abborrimenti, e tutti gli altri effetti attribuiti a queſto abborrimento provengon dalla ſola gravità dell'aria) non laſcian di recar ragioni di queſto abborrimento immaginario, le quali ancor ſono più imma-

maginarie. La natura abborre il vuoto, dice uno di loro, perchè ha bisogno della continuazion de' corpi, per dar passaggio all' influenze, e per la propagazion delle qualità. Che strano filosofare mai è questo, provar ciò che non c'è, con ciò che parimenti non c'è?

E però avendosi a ricercar cagioni d'effetti straordinarj proposti, bisogna primieramente con attenzion esaminare, se quegli effetti son veri; perchè spesso inutilmente stancasi la mente in cercar ragioni di cose, che non ci sono: e ce n'è un' infinità, che bisogna sciorre, come Plutarco sciolse quella quistione, perchè i puledri, che sono stati inseguiti dal lupo, son più veloci degli altri. Imperciocchè dopo aver detto, forse perchè i più pigri sono stati presi dal lupo; ovvero perchè la paura avendo dato a questi una velocità straordinaria, s'era questa poi cangiata in abito; ne dà finalmente un' altra risposta, che par la più propria; e *Forse*, dice, *la cosa non è così*.

Così parimenti son da spiegare innumerabili effetti, che alla luna s'attribuiscono; cioè che le ossa son piene di midolla quand' ella è piena, e vuote quando scema; e che 'l medesimo segue ne' granchj. Perchè solo si ha a dire, ciò tutto esser falso; siccome persone accuratissime mi hanno accertato, che in replicate sperienze trovarono indifferentemente in ogni punto di luna le ossa e i granchj or pieni ora scemi. Egli è ancor verisimile, esser tali moltissime osservazioni che si fanno nel tagliare i boschi; nel seminar o raccorre i grani, annestar gli alberi, e prender le medicine: e a poco a poco il mondo si libererà da tutte queste schiavitudini, che hanno il sol fondamento d'alcune supposizioni, delle quali mai da dovero non s'è disaminata la verità. E però a torto da costoro pretendesi, che purchè alleghino una sperienza, o un fatto preso da qualche autor antico, siaci obbligazione di ricever che che sia senza disaminarlo.

A co-

A cotal sorta di cavillo deesi ridur quell'inganno comune della mente umana; *post hoc; ergo propter hoc*. E quindi s'è concluso, una stella nomata canicola esser la cagione del caldo insolito che sentesi ne' giorni detti canicolari. Laonde Virgilio parlando di questa stella, chiamata *Seirius* da' Latini, disse:

Aut Seirius ardor,
Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris,
Nascitur, & lævo contristat lumine cœlum.

E pure, come ha molto ben osservato Pier Gassendi; niente c'è di men verisimile, che tal immaginazione: perchè questa stella essendo dall' altra parte dell' equatore, i suoi effetti dovrebbon esser più efficaci sopra que' luoghi, ove ella è più perpendicolare. E pure questi giorni detti canicolari, sono ivi nel tempo del verno; sicchè han più motivo di credere in quel paese, che la canicola rechi loro il freddo, di quel che noi ne abbiamo che ci rechi il caldo.

IV.

Numerazion imperfetta.

IN niun cavillo cadon gli uomini dotti più agevolmente che nelle numerazioni imperfette, e nel non rifletter bene tutti i modi, dal poter essere una cosa, o del poter avvenire; dal che eglino inconsideratamente concludono, o che ella non è, perchè non è in un certo modo, comechè esser possa in un altro modo; o che ella non è in tale e tal maniera, benchè ella esser non possa eziandio in un' altra maniera, che essi non hanno considerata.

Ci sono esempli di tai ragionamenti difettuosi nelle prove, su le quali Pier Gassendi fonda il principio della sua filosofia, cioè il vuoto disseminato tra le parti della materia. Io le addurrò tanto più volentieri, per-

chè il Gassendi essendo stato un uomo famoso, e avente molte curiose cognizioni, i falli medesimi che potrebbon esser mescolati nel gran numero dell'opere, che si son pubblicate dopo la sua morte, non sono spregevoli, e meritano d'esser saputi: la dove è molto inutile, l'aggravar la memoria di que' parallogismi, che trovansi negli autori di nissuna fama.

Il primo argomento per provare il voto disseminato del Gassendi, il quale esso pretende che sia una dimostrazion sì evidente, come quello della matematica; è questo.

Se non ci fosse voto, e se tutti gli spazj foser pieni di corpi, il moto sarebbe impossibile, e 'l mondo sol sarebbe una massa di materia rigida, inflessibile, e immobile. Perchè tutto il mondo essendo pieno, nissun corpo potrebbe muoversi, senza occupare il luogo d'un altro. Laonde se 'l corpo A si muove, bisogna che ne discacci un corpo eguale a se, cioè il corpo B, e B per muoversi dee parimenti scacciarne un altro. Ma ciò può accader solo in due maniere; l'una, che questo discacciamento di corpi vada in infinito, il che è ridicolo e impossibile; l'altra, che ciò facciasi circolarmente, e che l'ultimo corpo scacciato occupi il luogo del corpo A.

Fin qui non c'e dinumerazion imperfetta, e di più veramente egli è ridicolo immaginarsi, che movendosi un corpo, se ne movan altri in infinito, e si discaccin l'un l'altro. Solamente si dice, che 'l moto si fa circolarmente, e che l'ultimo corpo mosso occupa il luogo del primo, cioè di A, e così tutto lo spazio è pieno. E però il Gassendi prendesi a confutar ciò con quest' argomento. Il primo corpo, cioè A non può muoversi, se l'ultimo, cioè X non si può muovere. Ma X non si può muovere, perchè per muoversi gli bisognerebbe occupare il luogo di A, che non ancora è voto; e perciò X non potendo muoversi, A eziandio non può. Dunque

que il tutto rimane immobile. Tutto questo ragionamento è fondato sol su questa supposizione, che 'l corpo X, che è immediatamente alle spalle di A, sol in un caso si possa muovere, cioè che'l luogo di A sia già voto, quando esso principia a muoversi; sicchè possa dirsi, che detto spazio sia già voto un istante prima, che X vada a occuparlo. Ma questa supposizione è falsa e imperfetta; perchè c'è un altro caso, nel quale è possibilissimo, che X si muova; cioè nell'istante medesimo, nel quale X occupa lo spazio di A, A lasci questo spazio stesso; nel che non c'è inconveniente alcuno, che A discacci B, B discacci E, fino a X, e che X nello stesso momento occupi lo spazio di A. Così ci sarà il moto, e non ci sarà il voto.

Ma che questo caso sia possibile, cioè che un corpo possa occupar il luogo d'un altro corpo nell'istante medesimo, nel quale quest' altro corpo lo lascia, s'è in obbligo di ammetterlo in qualunque ipotesi, purchè ammettasi qualche materia continova. Perchè per esempio distinguendo in un bastone due parti, che immediatamente si seguano, certamente movendosi questo bastone, nel medesimo istante che la prima parte lascia uno spazio, questo spazio è occupato dalla seconda; nè v'è un sol momento, nel quale possa dirsi, questo spazio esser voto della prima, e non per anche ripieno della seconda parte. Ciò è via più chiaro in un cerchio di ferro, che giri intorno al suo centro; perchè allora ciascuna parte occupa nell'instante medesimo quello spazio, che fu lasciato da quella che lo precede, senza che siavi bisogno d'immaginarsi spazio alcuno vuoto. Ma se ciò è possibile in un cerchio di ferro, perchè e' non sarà possibile in un cerchio, che sia parte di legno, e parte di aria? E perchè il corpo A, che si suppone di legno, sospignendo, e scacciando il corpo B, che si suppone d'aria, il corpo B non ne potrà discacciare un altro, e questo un altro fino a X, il quale entrerà nel luo-

go del corpo A, nel momento medeſimo, che queſto lo laſcia?

Egli è dunque evidente, che 'l difetto del ragionamento del Gaſſendi proviene, dall'aver lui creduto, che acciocchè un corpo occupi lo ſpazio d'un altro, è di neceſſità, che queſto ſpazio foſſe vuoto prima nell'iſtante precedente, e dal non aver lui conſiderato, che baſtava, che queſto ſi votaſſe nel medeſimo iſtante.

L'altre ſue prove ſon tratte da varie ſperienze, onde moſtra ragionevolmente, che l'aria ſi comprime e che può farſi entrar nuov'aria in uno ſpazio, che già erane tutto pieno, ſiccome ſcorgeſi ne' palloni, e negli archibuſi a vento.

Su tali ſperienze così ragiona. Se lo ſpazio A eſſendo già tutto pieno d'aria, è capace di riceverne nuova quantità per via di compreſſione, è forza, o che queſta nuov' aria che v'entra, pongaſi per penetrazione nello ſpazio già occupato da altra aria, il che è impoſſibile; o che queſt'aria chiuſa in A, non riempia interamente, ma tra le parti dell'aria reſtino degli ſpazj voti, ne'quali la nuov' aria ſi riceva; e queſta ſeconda ipoteſi prova (e' dice) ciò che io intendo, cioè che tra le parti della materia c'è degli ſpazj voti, capaci d' eſſer riempiuti di nuovi corpi. Ma certamente è coſa mirabile, che 'l Gaſſendi non ſiaſi avviſto di fare una dinumerazione imperfetta; e che oltre all' ipoteſi della penetrazione, che a ragion e' giudica naturalmente impoſſibile, e quella del voto diſſeminato tra le parti della materia, che vuole ſtabilire, ve n'abbia una terza che non accenna, e che eſſendo poſſibile, il ſuo argomento niente conclude; perchè può ſupporſi, che tra le parti più groſſe dell'aria ſiavi una materia più ſottile e più tenue, la qual potendo uſcir per gli pori di qualſiſia corpo, fa che lo ſpazio il quale ſembra pieno d'aria, poſſa ancor ricevere nuov'aria; perchè queſta ma-

materia ſottile venendo ſcacciata dalle parti dell'aria, che vi ſi fa entrare a forza, laſcia loro lo ſpazio libero nell'uſcire che fa per gli pori.

E'il Gaſſendi tanto più era tenuto a confutar queſta ipoteſi, perchè ammette egli medeſimo tal materia ſottile, che penetra i corpi, e paſſa per tutti i pori; imperciocchè egli vuole, che 'l freddo e'l caldo ſieno corpuſcoli ch'entrin ne'noſtri pori; e dice lo ſteſſo della luce; e anche confeſſa, che nella celebre ſperienza dello argentovivo, che ſi ſta pendente ne'cannelli fino all'altezza di due piedi, tre dita e mezzo, e che quando il cannello è più lungo, laſcia nella cima uno ſpazio, che ſembra voto, e che certamente non è riempiuto di materia veruna ſenſibile; confeſſa (dico) che non può ragionevolmente aſſerirſi, queſto ſpazio eſſere aſſolutamente voto; perocchè vi paſſa il lume, quale egli ſtima eſſer corpo.

Laonde riempiendo di materia ſottile queſti ſpazj, che voti egli ſi crede, vi troverà tanto di ſpazio, acciochè v'entrino nuovi corpi, quanto ſe que'medeſimi ſpazj foſſero attualmente voti.

V.

Giudicar d'una coſa da ciò, che ſol per accidente le conviene.

QUeſto ſofisma chiamaſi nelle ſcuole, *Fallacia accidentis*; cioè quando ſi deduce una concluſion aſſoluta, ſemplice, e non riſtretta, da ciò che è vero ſolo accidentalmente. Quindi procedon tante declamazioni contro all'antimonio, il quale produce mali effetti, ſol perchè è mal applicato. Così altri attribuiſcono all'eloquenza tutti que'mali effetti, che naſcono dal mal uſo; e alla medicina, tutti gli errori d'alcuni medici ignoranti.

Con simili sofismi gli eretici di questi tempi hanno fatto credere a tanti popoli ingannati, doversi rigettare come invenzioni di Satanasso l'invocazion de' Santi, la venerazion delle Reliquie, l'orazion pe' morti; perchè vi s'erano introdotti abusi e superstizioni tra queste sante consuetudini autenticate da tutta l'antichità; quasichè i mali usi che gli uomini posson fare delle cose migliori, le rendano male.

Cadesi eziandio sovente in questo mal ragionamento, quando prendonsi semplici occasioni per vere cagioni. Come chi accusasse la religion cristiana d'essere stata la cagion del macello d'un'infinità di persone, che hanno voluto anzi sofferire la morte, che rinunziare a GESU-CRISTO. E pure non alla religion cristiana, nè alla costanza de' Martiri; ma all' ingiustizia solo e crudeltà de' Pagani son da attribuire tante stragi.

Similmente veggiamo un esempio notabile di questo sofisma nel ragionamento ridicolo degli Epicurei, i quali concludeano, gli Dei avere una forma o sembianza umana, perchè di tutte le cose del mondo l'uomo solo ha uso di ragione. *I Dei*, eglino dicevano, *sono beatissimi: nissun può essere beato senza virtù: non ci è virtù senza ragione; nè la ragion trovasi, se non in chi ha la forma umana: Bisogna dunque confessare, che gli Dei hanno la forma umana:* Ma erano ben ciechi, non veggendo, che eziandio che nell'uomo la sostanza che pensa e che ragiona, è unita al corpo umano: tuttavia non è la forma o sembianza umana, la quale fa che l'uomo pensi e ragioni; essendo ridicolo l'immaginarsi, che la ragione e 'l pensiero dipenda dall'aver lui un naso, una bocca, due guance, due braccia, due mani, due piedi. Laonde era quello un sofisma puerile di que' filosofi il concludere, che non poteva esservi ragione senza forma o sembianza umana, perchè nell'uomo la ragione per accidente trovasi accoppiata alla forma o sembianza umana.

VI.

VI.

Passar dal senso diviso al senso composto, e dal senso composto al senso diviso.

L'Uno di questi sofismi chiamasi *fallacia di composizione*, e l'altro *fallacia di divisione*. Meglio l'uno e l'altro si comprenderà con gli esempj.

GESU-CRISTO dice nel Vangelo, parlando de' suoi miracoli: *I ciechi veggiono, gli storpj camminano, i sordi odono*. Ciò si verifica, prendendo queste cose separatamente, e non congiunte, cioè nel senso diviso, e non nel composto. Perchè i ciechi, non vedevano dimorando ciechi, e i sordi non udivano dimorando sordi: ma coloro ch'erano stati, e non eran più nè ciechi nè sordi, vedevano e udivano.

Nel medesimo senso s'è detto nella Scrittura, che Iddio giustifica gli empj. Perchè ciò significa, non già che e'tenga per giusti coloro che ancora son empj; ma che e' rende giusti con la sua grazia coloro che prima eran empj.

Altre proposizioni pel contrario sol si verifican in un senso opposto al sopradetto, cioè nel senso diviso. Siccome quando S. Paolo dice, che *nè i maledici, nè i fornicatori, nè gli avari entreranno nel regno de'cieli*. Perchè ciò non significa, che nissun di coloro, che avranno avuto questi vizj, si salverà; ma solo che coloro che resteranno attaccati nè avran lasciato questi vizj, convertendosi a Dio, non avran parte nel regno del cielo.

Scorgesi facilmente, che senza cavillo non può passarsi dall'un di questi sensi all'altro, e che per esemplo ragionarebbon male coloro, che si promettessero il cielo, restandosi ne' loro peccati. Perchè GESU-CRISTO è venuto per salvare i peccatori, e dice nel Vangelo,

gelo, che le femmine peccatrici precederanno i Farisei nel regno di Dio. Imperciocchè non è venuto per salvare i peccatori, restando peccatori; ma per fare che lascino d'esser tali.

VII.

Passar da ciò ch'è vero sol riguardo a qualche parte, a quel ch'è vero semplicemente.

CIO' chiamasi nelle scuole, *a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter*. Eccone gli esempj. Gli Epicurei provavano ancora, che gli Dei debbono aver forma e sembianza umana, perchè niuna forma è più bella di questa; e che che c'è di bello, esser dee in Dio. Questo era un ragionar molto male. Perchè la forma umana non è assolutamente una bellezza, ma sol riguardo a' corpi. Laonde essendo ella una perfezione sol riguardo a qualche cosa, e non semplicemente, non ne siegue, che ella esser debba in Dio, perchè tutte le perfezioni sono in Dio. Mercecchè in lui necessariamente sol quelle vi sono, semplicemente son perfezioni, cioè che non includono imperfezion veruna.

Abbiamo parimenti in Cicerone lib. 3. della natura degli Dei, un argomento ridicolo di Cotta contro all' esistenza di Dio, che dee ridursi allo stesso difetto. *Come* (e' dice) *possiam concepire Iddio, sensa potergli attribuire alcuna virtù? Perchè diremo, che egli ha prudenza? Ma la prudenza consistendo nello scegli ere i beni e i mali, qual bisogno può aver Dio di questo scegliere, non essendo lui capace di male alcuno? Diremo noi, che egli ha intendimento e ragione? Ma la ragione e l'intendimento ci servono a discoprir ciò che ci è ignoto, mediante ciò che ci è noto: Ma niente può essere ignoto a Dio. La giustizia non può essere in Dio, perchè ella sol riguarda la societade umana. Non la temperanza, perchè in lui non v'hà diletti da raffrenare.*

ne. Non la fortezza, perchè egli non è soggetto a dolori o travagli, nè esposto a pericoli. Come dunque potrebbesi essere Iddio uno, che non avesse nè intendimento nè virtù?

Non può concepirsi maniera più impropria di ragionare. Ella è simile al pensier d'un villano, il quale avendo sempre veduto le case sol coperte di paglia e di strame, e intendendo a dire, che nelle città non sono tetti di paglia, ne concludesse, che qui non vi ha casa, e che qui son infelici gli abitanti, a tutte l'ingiurie dell'aria essendo esposti. Così ragiona Cotta, o più tosto Cicerone. Iddio non può aver le virtù simili a quelle degli uomini, dunque Iddio non può avere virtù. Anzi quello che è più mirabile, concludesi, Iddio non avere virtù: solo perchè l'imperfezion, che trovasi nelle virtù umane, non può essere in Dio. Sicchè provasi, che Iddio non hà intendimento, perchè niente gli è ascoso; cioè egli niente vede, perchè vede il tutto; niente può, perchè il tutto può; e di niun bene esso gode, perchè possiede tutti i beni.

VIII.

Abusarsi dell' ambiguità delle parole, il che può farsi in più modi.

POsson ridursi a questa spezie tutti que'sillogismi che son viziosi per esservi quattro termini; ovvero perchè il mezzo termine vi è preso particolarmente due volte; ovvero perchè quello prendesi in un senso nella maggiore, e in un'altro nella minore; o finalmente perchè gli estremi non prendonsi in un senso medesimo nella conclusione e nelle premesse. Imperciocchè noi non ristrigniamo la parola di ambiguità a que'soli termini che sono palpabilmente equivoci, i quali non ingannano quasi mai: ma con essa intendiamo tutto ciò che può

varia-

variare il ſenſo d' una parola, allorchè gli uomini malagevolmente s'avveggiono di queſto variamento; perchè diverſe coſe ſignificandoſi col medeſimo vocabolo, prendonſi per la medeſima coſa. Nel qual propoſito può darſi un'occhiata a quanto s'è detto verſo 'l fine della prima parte, ove eziandio s'è parlato del rimedio che biſogna dare alla confuſion de' termini ambigui, definendoli con la chiarezza che baſti per non reſtare ingannati.

Laonde mi contenterò di recare alcuni eſempj di queſt' ambiguità, che talora inganna gli ſteſſi dotti. Tal è quella che trovaſi nelle parole ſignificanti qualche tutto, che può prenderſi, o collettivamente per tutte le ſue parti inſieme, o diſtributivamente per cadauna delle ſue parti. Quinci è da ſciorre quel cavillo degli ſtoici che concludeano, il mondo eſſere un animal ragionevole. *Imperciocchè* (dicevano) *ciò che ha uſo di ragione, è meglio di ciò che non l'ha: Ma nulla è meglio del mondo: Dunque il mondo ha uſo di ragione*. La minor di queſt'argomento è falſa; perchè attribuivano al mondo ciò, che a Dio ſolo conviene, cioè l'eſſer tale, che niente poſſa concepirſi di migliore e di più perfetto. E benchè dentro a'limiti delle creature poſſa dirſi, che niente può eſſere migliore del mondo, prendendolo collettivamente per l'univerſità di tutte le coſe create da Dio; tuttavia ciò che al più ſe ne può dedurre, ſi è, che 'l mondo ha l'uſo della ragione ſecondo alcune delle ſue parti, quali ſono gli Angioli e gli uomini; ma non già che tutto inſieme ſia un animal ragionevole.

Così ſarebbe un mal ragionare di chi diceſſe;

L'uomo penſa:
Ma l'uomo è compoſto di corpo, e d'anima:
Dunque il corpo e l'anima penſano.

Perchè affinchè a tutto l'uomo poſſa attribuirſi il penſiero, baſta che egli penſi ſecondo una delle ſue parti: don-

donde però in niſſun modo ne ſiegue, che egli penſi ſecondo l' altra parte ancora.

IX.

Inferire una concluſion generale da una induzion difettoſa.

CHiamaſi induzione, quando la ricerca di più coſe particolari ne conduce alla cognizione d'una verità generale. Così allorchè s'è provato, l'acqua di più mari eſſere ſalſa, ed eſſer dolce quella di molti fiumi, ſi conchiude generalmeute, l'acqua di tutti i mari eſſere ſalſa, e di tutti i fiumi eſſer dolce. Le molte prove fatte, che l'oro meſſo al fuoco non iſcema, ha fatto giudicare, ciò eſſere vero di qualunque oro. E ſiccome non s'è trovato popolo alcuno, il quale non favelli, ſi tiene per coſa certiſſima, che tutti i popoli favellano, cioè a dire ſi ſervono di vocaboli per ſignificare i lor penſieri.

Quindi hanno incominciamento tutte le noſtre cognizioni, perchè le coſe ſingolari s'affacciano alla noſtra mente anzichè le univerſali, benchè poi le univerſali ſervano a conoſcer le ſingolari.

Ma egli è ben vero, che la ſola induzione mai non è mezzo ſicuro d'acquiſtare una ſcienza perfetta, come dimoſtreraſſi in altro luogo; la conſiderazion delle coſe ſingolari ſervendo ſolo d'occaſione alla noſtra mente di conſiderar le ſue idee naturali, giuſta le quali ella giudica della verità delle coſe in generale. Perchè egli è vero, che mai forſe io non mi ſarei poſto a conſiderar la natura del triangolo, quando non aveſſi veduto un triangolo, che mi ha dato l'occaſion di penſarvi. Ma tuttavia non è l'eſaminamento particolare di ogni triangolo; che mi ha fatto generalmente concludere e certamente di tutti, che lo ſpazio

che

che comprendono è uguale allo spazio d'un rettangolo contenuto da tutta la sua base, e dalla metà della sua altezza; imperciocchè questo esaminamento sarebbe impossibile: ma a questa cognizione mi ha condotto la cosiderazion di ciò che includesi nell' idea del triangolo, la quale io veggio impressa nella mia mente.

Che che siane, mi riserbo il trattare altrove di questa materia. Quì basti il dire, che le induzion difettose, cioè che non sono intere, fanno spesso cader in errore. E a me basterà il recarne ora un esemplo notabile.

Tutti quanti i filosofi sino al dì d'oggi avean creduto come verità indubitabile, che essendo ben otturato l'orifizio d'uno schizzatojo, sarebbe impossibile l'alzarne lo stantuffo, senza che quello scoppi; e che potrebbesi far salire l'acqua a qualsivoglia altezza su per le trombe. E quel che facea creder ciò con tanto di fermezza, si era, l'immaginarsi ognuno d'essersene accertato con una induzion certissima, avendone fatto un'infinità di sperienze. Ma l'una e l'altra cosa poi s'è scoperta falsa; perchè si sono fatte nuove sperienze, che hanno dato a conoscere, che quantunque otturato fosse l'orifizio dello schizzatojo, se ne poteva alzar lo stantuffo, purchè vi s'impiegasse una forza uguale al peso d'una colonna d'acqua, alta più di trentatrè piedi, e grossa quanto si è il medesimo schizzatojo: e che inoltre hanno dimostrato, che non si può far salire l'acqua nelle trombe oltre all'altezza di trentadue o trentatrè piedi.

CA-

CAPITOLO XX.

De' mali ragionamenti, che commettonsi nella vita civile, e ne' discorsi ordinarj.

ABbiam dato alquanti esempj de' cavili più comuni, che commettonsi ragionando nelle materie scientifiche. Ma imperocchè l'uso principal della ragione non consiste in queste scienze, che poco giovano al regolamento della vita, dove è pericoloso l'ingannarsi; sarebbe certamente via più utile, il considerar generalmente ciò che induce gli uomini ne' falsi giudizj, che formano in ogni sorta di materie, e principalmente in quella de' costumi e dell' altre cose appartenenti alla vita civile, e che sono l'ordinario soggetto de' lor discorsi. Ma perchè ciò chiederebbe un volume a parte, che abbracciasse pressochè tutta la morale, basterà mostrar qui generalmente una parte delle cagioni di questi falsi giudizj così comuni tra gli uomini.

Non baderemo noi a distinguere i falsi giudizj da' mali ragionamenti; e cercheremo indifferentemente le cagioni degli uni e degli altri; tanto perchè i falsi giudizj son l'origine de' mali ragionamenti, e se gli strascinan dietro come a forza; quanto perchè c'è quasichè sempre un ragionamento ascoso e'nviluppato colà, dove ne apparisce un semplice giudizio, essendovi sempre qualche cosa, che a questo giudizio serve di motivo, e di principio. Per esempio quando si giudica, che un bastone il quale sembra curvo sott' acqua, tale sia veramente; questo giudizio fondasi su quella generale e falsa proposizione, che ciò che apparisce curvo a' nostri sensi, è veramente curvo; e però contiene un ragionamento benchè non espresso. Considerando dunque generalmente le cagioni de' nostri errori, sembra potersi ridurre a due capi principali; l'uno interiore, cioè al disordina-

dinamento della volontà, che confonde e rende sregolato il giudizio; l'altro esteriore, che consiste negli oggetti de' quali si giudica, e che con una falsa apparenza ingannano la nostra mente. Conciossiachè però queste cagioni per l'ordinario insieme s'accoppiano, ci sono tuttavolta certi errori, ove apparisce l'una più che l'altra; e perciò noi distintamente le tratteremo.

I.

De' sofismi dell' amor proprio, dell' interesse, e della passione.

Esaminandosi con attenzione ciò che per lo più attacca gli uomini ad una oppinione più tosto che a un'altra, troveremo, che ciò non proviene da una cognizion intima della verità, e dalla forza delle ragioni, ma molte fiate dall'amor proprio, dall'interesse, e dalle passioni. Questo è il peso che da una parte dà il traccollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbj; ciò dà la maggior sospinta a' nostri giudizj, e più fortemente ne ferma in quelli. Giudichiamo delle cose, non perchè elle son talli in se stesse, ma perchè tali sono riguardo a noi; e son per noi una cosa medesima il vero e l'utile.

Nè ci abbisognano altre prove fuorchè ciò che veggiamo noi cotidianamente; cioè tenersi per certissime da tutti que' d'una nazione, d'una professione, e d'un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose, ed anche false. Perchè non essendo possibile, che ciò che è vero in Ispagna, in Francia sia falso, nè che sia differente l'intelletto degli Spagnuoli da quel de' Franzesi, cosicchè gli uni e gli altri giudicando secondo le regole della ragione, tuttavia ciò che agli uni generalmente sembra esser vero, sembri falso generalmente agli altri: è cosa manifesta, ciò non poter nasce-

nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò che è lor vantaggioso; la dove gli altri non avendovi nessun interesse, ne giudican in maniera diversa.

Ma qual cosa è men ragionevole, quanto il prendere il proprio interesse per motivo di credere una cosa? Tutto quello dunque che possiam fare, si è, il porci a considerar più attentamente le ragioni che posson farne scoprir la verità di ciò che desideriamo che sia vero. La sola verità dee cercarsi nelle cose anche indipendentemente da nostri desiderj: nè ciò mai deesi persuadere: Io sono d'un tal paese; dunque ho a credere, che il tal Santo v'abbia predicato il Vangelo: Io sono d'un tal ordine; dunque ho a credere, che il tal privilegio è vero. Queste non sono rette ragioni. Di qualunque ordine tu ti sii, e di qualunque paese, hai solamente a credere ciò che è il vero, e ciò che tu saresti disposto a credere, eziandio se tu fossi d'un altro paese, d'un altr'ordine, e d'un'altra professione.

II.

MA questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti. Perchè eziandiochè le cose siano le medesime di prima, nientedimanco pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che 'l cangiamento il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cangiato tutte le cose esteriori che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità, naturale o acquistata, in coloro, contro a'quali hanno conceputo dell' aversione, o che in qualche cosa si son opposti a'loro sentimenti, desiderj, e interessi? Ciò basta, perchè tutto a un tratto eglino divengano nel lor concetto temerarj, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Ma gli affetti e desiderj di queste per-

fone non fon più giufti ne più moderati, che l'odio loro. Se amano alcuno, egli è efente d'ogni difetto; qualunque cofa egli defidera, è giufta e facile; ciò che lo fteffo non defidera, è ingiufto e impoffibile: ne poffon addurre altra ragione di tutti quefti giudizj, che la propria paffione. Cofiechè fe bene mentalmente non fanno queft' argomento formale: Io l'amo; egli dunque è'l miglior uomo del mondo: Io l'odio; dunque egli è un uomo da nulla: tuttavia lo fanno in qualche maniera nel loro cuore. Laonde debbon chiamarfi gli errori di quefta forta, illufioni e fofismi di cuore, che confiftono nel trafportar le noftre paffioni negli oggetti delle medefime, e nel giudicare che fono ciò che noi vogliamo o defideriamo che fiano: il che fuor d'ogni dubbio è fommamente irragionevole; perchè i noftri defiderj in niente cangian l'effere di ciò ch'è fuor di noi; e c'è il folo Iddio la cui volontà è tanto efficace, che le cofe fono ciò che egli vuole che fiano.

III.

APpartiene alla medefima illufione dell' amor proprio quella di coloro che decidono il tutto con un principio generale affai, e comodo ad effi loro; cioè che eglino hanno ragione, e conofcon la verità. Non è non pertanto malagevole a coftoro il conchiudere, che chiunque non è del lor fentimento, s'inganna, e veramente la conclufion è neceffaria.

L'error di coftoro fol nafce dall' oppinion vantaggiofa che hanno della loro perfpicacia. Ciò fa, che giudichin talmente chiari ed evidenti i proprj penfieri, che s'immaginan che col folo efporli s'obblighi tutto'l mondo a piegare il capo e ad approvarli. E però prendonfi poca briga di recarne prova alcuna. Afcoltan poco le ragioni altrui. Voglion fuperare il tutto con la loro autorità; perchè non diftinguon mai l'autorità loro

dalla

dalla ragione. Trattan di sconsigliato chiunque non è del lor parere, senza riflettere, che se gli altri non sono del lor parere, essi pure non sono del parere altrui; che non è giusto il suppor senza prova, che noi abbiam ragione; e che deggionsi convicer gli uomini che hanno un oppinion differente dalla nostra, sol perchè si sono persuasi, che noi non abbiamo ragion veruna.

IV.

Altri pure non hanno altro fondamento per rigettar certe oppinioni, fuorchè questo argomento leggiadro; Se ciò fosse vero, io non sarei un uomo dotto: ma io sono un uomo dotto: dunque ciò non è vero. E principalmente questa ragione ha lungo tempo fatto rifiutar certi rimedj utilissimi, e certissime sperienze; perchè coloro che aveanle ignorate, concepivano, che sarebbon fin allora stati in errore. E che? dicevano, se 'l sangue avesse un corso circolare nel corpo; se 'l chilo non si portasse al fegato per le vene mesaraiche; se l' arteria venosa portasse il sangue al cuore; se 'l sangue salisse per la vena descendente; se la natura non abborrisse il voto; se l' aria fosse greve, e avesse un moto all' ingiù, io averei ignorato molte cose importantissime nella notomia e nella fisica? Bisogna dunque, che ciò non sia così. Ma per guarirli di tal pazzia, convien rappresentare a costoro; essere un piccolissimo inconveniente, che un uomo s' inganni; e che non lasceranno d' esser dotti in altre cose, avvegnachè non sieno stati dotti in quelle che si sono ultimamente scoperte.

V.

Egli è ordinatissimo eziandio il veder delle persone farsi scambievolmente gli stessi rimproveri, e trattarsi per esempio d' ostinati, d' appassionati, e cavil-

losi, allorchè sono di differente parere. Non v' ha quasi litiganti, che non s' accusino a vicenda di portare in lungo le liti, di coprir la verità con artifizj. Chi ha la ragione, chi ha il torto, egualmente tutti parlano d'un medesimo linguaggio, fanno le medesime doglianze, e s' attribuiscono gli uni agli altri gli stessi difetti. Questo si è uno de' maggiori mali nella vita degli uomini, e che mette la verità, e l' errore, la giustizia e l' ingiustizia in una oscurità così grande, che n' è impossibile il discernimento. Quindi avviene, che molti a caso e cecamente s' appigliano all' una delle parti, altri le condannano amendue, come se avessero ugualmente il torto.

Tutta questa bizzaria nasce da un medesimo male, il quale insinua a ciascheduno questo come principio, che la ragion è dalla sua. Perchè quindi facilmente concludesi, chiunque s' oppone a noi, è un ostinato; mercecchè essere ostinato altro non è, che non arrendersi alla ragione.

Ma benchè e' sia il vero, che questi rimproveri di passione, d' accecamento, di cavilli, che son ingiustissimi dalla parte di chi s' inganna, son giusti e legittimi dalla parte di coloro che non s' ingannano; nientedimeno perchè si suol presumere che la verità stia dalla parte di chi si duole, gli uomini saggi e prudenti che trattan qualche materia contesa, debbon sospendere le lor doglianze fino a tanto che siasi bastevolmente stabilita la verità e la giustizia della causa che sostengono. Mai dunque non accuseranno i loro avversarj d' ostinazione, di temerità, d' insensatezza, prima d' averlo ben provato. Non diranno prima d' averlo chiaramente dimostrato, che quelli cadono in inconvenienti e inezie intollerabili. Perchè gli altri diranno altrettanto; nè ciò può recar vantaggio alcuno al lor partito. Laonde più tosto si conterranno tra le prescrizioni di quella giusta regola di S. Agostino: *Omittamus ista communia;*

quæ dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex utraque parte non possint: è basterà loro il difender la verità con l'armi che le sono proprie, e le quali non può adoprar la menzogna, cioè con ragioni chiare ed efficaci.

VI.

L'Intelletto umano non solo è naturalmente amante di se stesso, ma è ancora naturalmente geloso, invidioso, e maligno a riguardo degli altri. Soffre con pena gli altrui vantaggj, perchè il tutto desidera per se; e perchè tra l'altre cose egli desidera di conoscer la verità, e recarne agli uomini qualche nuovo lume, ha egli un'ansietà segreta di rapire altrui questa gloria: il che frequentemente lo induce a impugnar senza ragione le oppinioni e ritrovamenti de'medesimi.

Pertanto siccome l'amor proprio fa fare spesso questo ragionamento ridicolo: Questa è un'oppinion da me ritrovata; ella è del mio ordine; ella mi è vantaggiosa: ella è dunque vera; così la malignità naturale fa fare questo altro egualmente assurdo: Un altro ha detto ciò: ciò dunque è falso: Non ho io composto questo libro; egli è dunque non buono.

Quinci nasce quella mala consuetudine di contraddire a tutto, sì comune fra gli uomini, e che ogni qual volta sentono o leggono qualche cosa altrui gl'induce a poco considerarvi le ragioni, che potrebbongli persuadere, e a pensar solo a quelle che credonsi di poter opporre. Sempre stannosi, per così dire, con l'armi alla mano contro alla verità, e cercano i soli modi di risospingerla ed oscurarla; e per lo più con qualche riuscita; essendo così feconda la mente umana, che mai non le mancano i cavilli.

Quando questo vizio è nell'eccesso, forma un de'principali caratteri d'un'anima pedantesca, che ripone

il suo diletto maggiore nell'opporsi ad altrui in cose minute, e nel contraddire a tutto con una vile malignità. Ma di rado ce ne avveggiamo di questo vizio, tanto egli sa starsi ascoso; ed anche può dirsi, che niuno n'è interamente esente, essendo abbarbicato nell' amor proprio, che è sempremai vivo negli uomini.

Il conoscere questa disposizion maligna e invidiosa, la quale risiede nel fondo de'cuori umani, ci dimostra, che regola sicurissima da guardarsi, per non impegnar nell'errore coloro con cui ragionasi, e per non rimuoverli della verità, si è, il proccurar d'aizzare il meno che si può la loro invidia e gelosia parlando di se stessi, e loro rappresentando oggetti, che esser possano odiosi.

Perocchè gli uomini aman solo se stessi, nè soffrono, che un altro a se s'anteponga, e voglia essere da più. Cio che da loro non dipende, odioso riesce e nojoso; e ordinariamente passan all'odio delle persone dall'odio delle oppinioni e ragioni. Perciò gli uomini assennati hanno a guardarsi quanto mai possono, di non mettere in vista i loro vantaggi: fuggano d'essere osservati con distinzione, e ascondansi al pubblico; acciocchè ne' loro discorsi si consideri quella sola verità che propongono.

Il Signor Pascale, che fu buon rettorico, quanto chisisia, dava questa regola, che l'uomo savio dee astenersi dal nominare se stesso, e dall' usar le parole, *io* e *me*. Soleva dire in tal proposito, che la pietà christiana annulla il *me* umano, e la civiltà umana lo nasconde e sopprime. Non dico io già, che abbia a passar questa regola fino alla superstizione; perchè in alcune occasioni il volersi astenere di questa parola, egli sarebbe un inutilmente tormentarsi. Ma giova l'averla sempre innanzi agli occhi, per isfuggire il rio costume di taluni, i quali parlano sol di se stessi, citan sempre se soli, anche allorchè non si quistiona del loro parere. Ciò porge

ge poi occasione agli astanti, di sospettare che questo aver sì di frequente in bocca se stessi, nasca da una interna compiacenza di se, che sono l'oggetto dell'amor proprio; e che però quest'amor proprio ecciti ne'medesimi un'avversion segreta di loro, e di ciò che dicono. E certamente quello, che ha affettato il Signor di Montagna, è uno de'caratteri più improprj d'una persona modesta. Esso ne' suoi libri quasichè sempre ragiona del suo genio, delle sue inclinazioni, virtù, e vizj; il che sol nasce da difetto di giudizio egualmente che da amor disordinato di se stesso. Egli è vero che egli studiasi quanto mai può di rimuover da se il sospetto d'una vil vanagloria e popolare, parlando con la medesima libertà e de'suoi difetti e delle doti sue lodevoli; il che una certa apparenza di sincerità può rendere amabile. Ma facilmente si scorge, ciò tutto essere artifizio, che dee renderlo ancora vie più odioso. Parla de' suoi vizj per farli conoscere, e non per farli detestare; pretende di non meritarne però meno di stima; li rimira come cose pressochè indifferenti, e anzi come leggiadrie che come brutture. Se gli discuopre, fa ciò perchè ne ha poca stima, e credesi di non avere ad esserne o più vile o più spregevole. Ma quando teme, che qualche cosa possa alquanto scemargli la sua gloria, è destro quanto ogni altro in asconderla. Laonde un Autor famoso d'allora scherzevolmente osserva, che avendo egli molto fuor di proposito detto in due luoghi, di avere avuto un paggio (il che non è di molto utile in casa d'un Gentiluomo di seimila lire di rendita) dopo erasi astenuto dal raccontare, che altresì aveva avuto uno Scrivano; che era egli stato Consigliero nel Parlamento di Bordeos; e che questa dignità comechè onorevole in se stessa, non appagava il desiderio vano che egli aveva di far apparire a tutti un animo nobile dedito all'armi, e lontano dalla toga e dal foro.

Egli è però verisimile, che non avrebbe taciuta que-

ſta circoſtanza della ſua vita, ſe aveſſe potuto ritrovar qualche Mareſciallo di Francia, che foſſe ſtato Conſigliero di Bordeos: ſiccome hà voluto darne la notizia d'eſſere ſtato Giudice di quella città; ma dopo di averci avviſato, che era egli ſucceduto in queſta carica al Mareſciallo di Birone, e che aveva avuto per ſucceſſore il Mereſcial di Matignone.

Ma la vanità non è il maggior male di queſt'autore. Egli ha riempiuto il ſuo libro d'un sì gran numero di brutture infami, e di maſſime da Epicureo e da empio, che io recomi a maraviglia, che quello ſiaſi sì lungo tempo ſofferto tra le mani di tutto il mondo e che perſone per altro dotate di grand'intelletto non vi ſcuoprano il veleno.

Per giudicarne della ſua vita diſſoluta, altre prove non v'abbiſognano, che la ſteſſa maniera di parlar de' ſuoi vizj. Imperocchè confeſsando in più d'un luogo d'eſſere incorſo in colpe aſſai gravi, nondimeno altrove dichiara, di non pentirſene; e che ſe aveſſe a tornare a vivere, viverebbe tale quale era vivuto. *In quanto à me* (egli dice) *non poſſo deſiderare aſſolutamente d'eſſere un altro. Poſſo condannar la mia forma comune agli altri, dolermene e pregar Dio che me ne riſarciſca, e diami con che ſcuſare la mia natural debolezza. Ma ciò non deggio chiamar pentimento, nè lagnarmi di non eſſere un Angiolo o un Catone. Le mie azioni ſon regolate, e a proporzion del mio eſſere, e della mia condizione. Io non poſſo meglio operare. Il pentimento propriamente non ſi ha di quelle coſe, che non ſono in noſtro potere. Non m'è ſembrato conveniente la moſtruoſità d'attaccare al corpo e alla teſta d'un uomo licenzioſo una coda di filoſofo, nè ho voluto con un finimento totalmente diſſimile diſapprovar e ſmentire la maggior parte e la migliore e più bella del mio vivere. S'io doveſſi rivivere, riviver vorrei, ſiccome io ſon vivuto. Non mi duole il paſſato, nè temo l'avvenire.* O parole orribili, e denotanti, che ſiaſi ſpento inte-

interamente ogni ſenſo di Religione: ma ben degne di chi parla così altrove: *Io chino baſſamente il capo e ſtupidamente alla morte ſenza conſiderarla e riconoſcerla quaſichè ella ſia in una voragine mutula e oſcura, che m' ingoja tutto e m'affoga in un momento, con un potente letargo, tutto ſtupidezza e tutto indolenza*. E in altro luogo: *E'egli fuor di propoſito il dare avvertimenti particolari per la morte, la qual dura un ſolo quarto d'ora, ſenza conſeguenza e ſenza nocumento*.

Avvegnachè queſta ſembri una digreſſion aſſai lontana del noſtro propoſito; tuttavia ella molto gli appartiene, almen perchè niſſun autore con queſto rio coſtume parla più di ſe ſteſſo nel ſuo libro, più vi ſi occupa, e vuole più tenerne occupati gli altri; il che fuor di modo guaſta la ragione, e in noi per la vanità che ſempre s'accoppia a sì fatti diſcorſi, e negli altri pel diſpetto e l'avverſione che ne concepiſcono. Non è permeſſo il parlar di ſe, fuorchè a perſone d'una virtù eminente, e le quali con la maniera di farlo, moſtrano, che s'elle pubblican le lor belle azioni, le pubblican per eccitare altrui a lodarne Dio, o per edificarli; ma pubblican i loro errori ſolo per umiliarſi innanzi agli uomini, e per diſtornarli da'modi ſimili d'operare. Ma inquanto alle perſone comuni, ella è una vanità ridicola il narrare altrui le ſue picciole virtù, ed è una sfacciataggine degna di caſtigo lo ſvelare a tutto 'l mondo le ſue ſcelleratezze, ſenza darne ſegno di pentimento. Imperciocchè ſegno d'eſſerſi abbandonati al vizio fino all'ultimo ecceſſo, ſi è il non arroſſirne, il non pentirſene e confondere; ma il favellarne indifferentemente, come d'ogni altra coſa: dove principalmente conſiſte lo ſpirito del Signor di Montagna.

VII.

DAlla contraddizion maligna e insidiosa può in qualche maniera distinguersi un'altra sorta d'animo men cattivo, ma che ne istrada ne' medesimi falli del ragionare cioè l'inclinazione al disputare; il qual difetto eziandio deprava molto la mente.

Non dico io già, che generalmente si deggian biasimare le dispute. Anzi quando l'uso ne sia buono, nulla più serve ad aprir l'intelletto, a discoprir la verità, e a persuaderla altrui. Il movimento d'un intelletto che solo si occupa nell'esaminar qualche materia, ordinariamente è troppo freddo e languido. Abbisogna a lui un certo calore, che l'cciti, e risvegli le sue idee. Per le diverse obbjezioni, che ci vengon fatte, scopresi ove consiste la difficoltà della persuasione e l'oscurità, e ciò ci obbliga a fare ogni sforzo per vincerle.

Ma egli è il vero, che quest'essercizio è utile, quando l'uso è conforme al bisogno, e senza impegnarsi in alcuna passione; altrettanto egli è dannoso, quando se ne usa male, e si mette la sua lode in sostenere il proprio sentimento a qualunque costo, e ad impugnare l'altrui. Nulla più di questo vizio può dilungarci dalla verità, e farci cadere in errore. Ci avvezziamo senza avvederdercene a trovar ragioni per che che sia, e a voler essere sopra ogni ragione, senza arrenderci mai. Ciò conduce a poco a poco a non istimar niente di certo, e a confonder la verità con l'errore, riguardando l' una e l'altro come ugualmente probabili. In oltre così di rado per via di disputa si decide una quistione, che quasi mai non succede, che due filosofi restin d'accordo. Sempre si trova con che rispondere e difendersi, perchè si ha per fine lo schivare non già l'errore, ma il silenzio; e credesi men disonore il viver sempre nel suo inganno, che il confessarlo.

Così

Così questo esercizio delle dispute invece di condurne ad un perfetto possedimento della verità, fa che anzi la perdiamo di vista; niuna azione eccitando più le pas-
„ sioni. Qual vizio elle non risvegliano (dice un cele-
„ bre Autore) venendo sempre rette dalla collora? Ci
„ mettiamo primieramente in inimicizia contro alla
„ ragione, e poi contro alle persone stesse. Principian-
„ si le dispute sol per contraddire, e ciascuno contrad-
„ dicendo e venendogli contradetto, raccoglie dalle
„ sue dispute questo fatto di affogarvi la verità. L'
„ uno va in levante, e l'altro in ponente; perdesi il
„ principale; e tra delle cose accidentali si va svagan-
„ do: dopo un'ora di romore e fracasso non si sa quello
„ che si ricerca. L'uno è molto al basso, l'altro mol-
„ to all'alto; l'uno a man dritta, l'altro a man man-
„ ca; L'uno s'attacca ad una parola o ad una similitu-
„ dine, l'altro ha gli orecchi e la mente altrove rivol-
„ ta, e non a quel che se gli oppone. Lasciasi ognuno
„ portar dalla corrente del suo favellare, senza curarsi
„ di chi seco ragiona. Alcuni conoscendosi men forti,
„ temon tutto, niegan tutto; confondon la disputa
„ sul bel principio; ovvero nel mezzo del combatti-
„ mento, s'ostinano in tacere con un'ignoranza dispet-
„ tosa, affettando un orgoglioso dispregio, o un ab-
„ borimento di contrastare stoltamente modesto. Al-
„ cuni altri purchè feriscano, non hanno riguardo
„ poi di essere scoperti ad ogni colpo dell'avversario.
„ Quegli va numerando le parole, e le vuol pesanti
„ come tante ragioni: questi armasi sol della sua vo-
„ ce, e della robustezza del suo polmone. Havvene
„ di que'che contro a se stessi concludono; di que'
„ che stancano e stordiscon tutti gli astanti con pre-
„ amboli e digressioni inutili; di que'alla fine, che
„ armansi sol d'ingiurie, e oltraggiano agguisa d'ub-
„ briachi, per non mostrarsi vinti da un intelletto
„ superiore al loro.

Tali

Tali ſono i vizj ordinarj delle noſtre diſpute aſſai ingegnoſamente rappreſentate da queſto ſcrittore, il quale non avendo mai conoſciuto le vere grandezze dell'uomo, ne ha molto ben conoſciuto i difetti: e di qua può giudicarſi, quanto tali conferenze ſono atte a ſconvolger la mente, quando non faccianſi con tutta l'attenzione, non ſolamente di non cader noi in ſimili difetti, ma eziandio di non vi ci laſciare ſtraſcinar da chi vi cade; e quando non ci regoliamo in guiſa che ſenza errare veggiamo gli errori altrui, e ſenza dilungarci dal fine che dobbiam proporci, cioè dell'eſaminare e mettere in chiaro la verità.

VIII.

TRovanſi perſone, e principalmente nelle Corti, le quali conoſcendo quanto queſto mal uſo di contraddire è incommodo e nojoſo, prendono un cammino totalmente contrario; cioè a niente contraddicono, lodano e approvano indifferentemente il tutto. E ciò chiamaſi andare a compiacenza o adulare; vizio aſſai comodo per fabbricarſi la ſua fortuna, ma non lodevole. Imperciocchè ſiccome i contraddicenti prendon per vero l'oppoſito di ciò che a loro ſi dice; così ciò che agli adulatori vien detto, ſembra che il tutto ſi prendan coſtoro per vero; il qual vizio corrompe primieramente i loro diſcorſi, e di poi la loro mente.

E con tali mezzi ſi ſono fatte così communi le lodi, che indifferentemente a chicheſia vengon date. Non ſi ſa più che conchiudere. Qualunque predicatore nelle gazzette è uno de' più eloquenti, e rapiſce gli uditori con la profondità della ſua dottrina. Chiunque muore, è illuſtre in pietà. Gli autori più ignobili potrebbon far libri degli elogj che ricevon dagli amici. Coſicchè in queſta profuſione di lodi fatte ſenza diſcernimento, non poco io ſtupiſco che abbiavi chi ne ſia tanto avido, e

così

così accuratamente ne raccolga quelle che gli vengon date.

Egli è impossibile, che sì fatta confusion di linguaggio non produca la medesima confusion nella mente; e che chi s'avvezza a lodar tutto, parimente non s'avvezzi ad approvare il tutto. Ma eziandio se fosse la falsità nelle parole, e non nella mente, ciò basterebbe per allontanarne coloro che sinceramente amano la verità. Non è di necessità il riprender ciò tutto che che di male si vede; ma è di necessità il non lodare ciò tutto che non è veramente lodevole; altrimenti ingannansi coloro che così si lodano, e ingannansi coloro che sul fondamento di quelle lodi formano i giudizj delle persone: peccasi d'ingiustizia contra di chi si merita vere lodi, accomunandole a' non meritevoli: togliesi finalmente al parlare ogni fede, sconvolgonsi tutte l'idee de' vocaboli, rendendoli, non più segni de' nostri giudizj e pensieri, ma solamente d' una civiltà esteriore, che vuolsi usar con coloro che si lodano, quasichè per così far loro noto il nostro ossequio. Imperciocchè tutte queste cose possono inferirsi dalle lodi, e da' cotidiani complimenti.

IX.

Tra le varie maniere con che l'amor proprio spinge gli uomini nell'errore, o più tosto vegli conferma, e'mpedisce dall'uscirne, non è da trasandarne una, che fuor d'ogni dubbio è delle principali e più comuni, cioè impegnarsi a sostener qualche oppinione, indottivi da ogni altra considerazione, fuorchè da quella della verità. Imperciocchè tal risoluzione di difendere il suo parere, qualunque e' siasi, fa che non più riflettasi alla verità o falsità delle sue ragioni; ma sol si consideri, s'elle possono servire a persuader ciò, che si sostiene. Impiegasi ogni sorta d'argomento, buono e cattivo, affin-

affinchè non ſiaci di che paſcere ognuno. Arrivaſi talora a dir coſe, conoſciute evidentemente eſſer falſe, purchè elle ſervano al fine propoſto. Eccone alcuni eſempj.

Neſſun uomo intendente avrebbe mai ſoſpettato; che il Signor della Montagna aveſſe preſtato fede a' ſogni della aſtrologia giudiziaria. E pure ei ſe ne ſerve per avvilir pazzamente la condizione umana, come di buone ragioni. *Conſiderando* (egli dice) *il dominio e poſſanza, che que' corpi hanno non ſolamente ſopra la noſtra vita, condizione e fortuna, ma eziandio ſu le noſtre inclinazioni, le quali reggono, ſoſpingono, e agitan ad arbitrio de' loro influſſi; perchè gli priveremo d' anima, di vita, e di diſcorſo?*

Lo ſteſſo vuol diſtruggere il vantaggio, che hanno gli uomini ſopra le beſtie, pel commerzio della favella? Ci fa certi racconti ridicoli, e la falſità de' quali eſſo conoſce meglio di chicheſia; e indi ne deduce concluſioni vie più ridicole. *Alcuni* (egli dice) *ſi ſon vantati d' intendere il linguaggio delle beſtie, come Appollonio Tianeo, Melampo, Tireſia, Talete, e altri. E imperocchè è vero ciò, che narrano i Coſmografi, che certi popoli ſi coſtituiſcono un cane per Re, fa d'uopo, che diano certe interpretazioni alla voce, ed a' moti di quello.*

Da tal ragione ſi conchiuderà, che quando Caligola eleſſe Conſolo il ſuo cavallo; era di neceſſità, che s' intendeſſero gli ordini, che dava nell' eſercizio di quella dignità. Ma a torto s'accuſarebbe il Signor di Montagna di queſta mala conſeguenza; perchè ſuo diſegno non era di parlar ragionevolmente, ma di fare un ammaſſamento confuſo di ciò che può dirſi contro degli uomini: il che è un vizio contrariſſimo alla rettitudine della mente, e alla ſincerità d'un uomo dabbene.

Chi ſimilmente ſofferir potrebbe queſt' altro ragionamento del medeſimo autore ſul propoſito degli augurj che

rj che i Pagani prendean dal volar degli uccelli, de' quali se ne rideano i più saggi tra di loro? *Di tutte le predizioni del tempo passato, le più antiche e le più certe eransi quelle che si pigliavano dal volo degli ucceli. Niente abbiam noi di uguale, nè tanto ammirabile. E' di necessità, che qualche cagion eccellente diriga un operar così nobile, qual si è quella regola, e quell' ordine di muover l' ali, onde traggonsi conseguenze di cose avvenire. Imperciocchè ella è una follia, l'attribuire sì grand'effetto a qualche disposizion di cose naturali, senza verun intendimento, consenso, e discorso di quella cagione che lo produce. Questa oppinione evidentemente è falsa.*

Non è poi una cosa assai piacevole, il vedere un uomo, che niente giudica evidentemente vero nè falso, in un trattato a bello studio composto per ristabilire il Pirronismo, e per distruggere l' evidenza e la certezza; render seriamente cotali follie, come verità indubitabili; e dichiarar manifestamente falsa l'oppinione contraria? Ma egli burlasi di noi, quando parla così; ed è inescusabile di quel pigliarsi giuoco ne' suo' leggitori, dicendo lor cose, da se non credute, e da non credersi, se non da chi è un pazzo.

Egli è senza dubbio un buon filosofo al pari di Virgilio: e pure questi non attribuisce ad intelligenza veruna que'cangiamenti regolati, che scorgonsi ne'moti degli uccelli secondo la diversità dell' aria, da' quali può trarsene qualche congettura di pioggia, o di sereno; siccome può leggersi in que' versi maravigliosi della Georgica.

Haud equidem credo, quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.
Verum ubi tempestas, & cœli mobilis humor
Mutavere vias, & Jupiter humidus austris
Denset, erant quæ rara modo, & quæ densa, relaxat,
Vertuntur species animorum, & pectora motus
Nunc hos, nunc alios, dum nubila ventus agebat;

Con-

Concipiant. Hinc ille avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes, & ovantes gutture corvi.

Ma questi errori essendo volontarj, solamente richiedesi un po di sincerità per evitarli. I più comuni e i più pericolosi son que'che non conosconsi; perchè 'l mettersi in puntiglio di difendere un'oppinione, accieca la mente, e le fa creder vero ciò tutto che la conduce al suo fine. Al che l'unico rimedio si è, il non avere altro fine, che la verità, e l'esaminar con tanto d'attenzione le nostre ragioni, che lo stesso impegno, in cui ci siamo posti, non ci possa ingannare.

De' falsi ragionamenti, provenienti dagli stessi oggetti.

S'E' digià osservato, non doversi separar le cagioni interne de'nostri errori da quelle che provenendo dagli oggetti, possono appellarsi esterne; perchè la falsa apparenza di questi oggetti non sarebbe atta a farci cadere in errore, quando la volontà non ispingesse l'intelletto a formare un giudizio precipitato, allorchè sufficientemente rischiarata non è.

Ma imperciocchè non può esercitarsi questo impero sopra l'intelletto, quando le cose son interamente evidenti; chiara cosa è, che l'oscurità degli oggetti molto vi contribuisce; e sovente ancora in molte circostanze non possiamo agevolmente accorgerci della passione che a mal ragionare ne induce. Sicchè giova il considerar separatamente quelle illusioni che nascono principalmente dalle cose stesse.

I.

ELla è oppinion erronea ed empia, che la verità così assomiglia alla menzogna, e la virtù al vizio, che 'l discernere sia impossibile. Ma egli è il vero, che nella parte maggior delle cose v'è un mescolamento d'er-

d'errore e di verità, di vizio e di virtù, di perfezione e d'imperfezione; e che da tale mescolamento per l'ordinario derivano i falsi giudizj degli uomini.

Imperciocchè questo mescolamento ingannevole è cagione che le buone qualità delle persone che stimansi, facciano approvare i lor difetti, e che i difetti di coloro che non istimansi, facciano condannare quanto in essi è di buono. Perchè non si considera, che nissuno è in ogni cosa perfetto, e che Iddio lascia alcune imperfezioni agli uomini virtuosi, le quali essendo rimasugli dell'umana debolezza, non deggion esser l'oggetto della nostra immitazione, e della nostra stima.

La ragione si è, perchè gli uomini non esaminan per minuto le cose, e giudican degli oggetti, secondo che fanno impressioni più vive, e moti più efficaci ne'loro sensi. Così quando in un discorso veggion molte verità, non riflettono agli errori che vi sono sparsi qua e là. E per l'opposito se vi son verità meschiate fra molti errori, questi soli considerano: restando ciò che è il più forte, superato dal più debole, e l'impression più viva essendo affogata dalla più oscura.

Il giudicare così è una manifesta ingiustizia; niuna ragion vuole, che si rigetti la ragione; la verità non è men verità per esser mista alla menzogna; ella non s'appartiene agli uomini, benchè sieno gli uomini che la propongono. Eziandiochè meritin gli uomini d'essere condannati per le lor menzogne, tuttavia non meritan d'essere insieme condannate le verità che vi si tramezzano.

E perciò voglion la giustizia e la ragione, che di tutte le cose, miste così di bene e di male se ne faccia la loro separazione, la quale massimamente fatta con giudizio dà a conoscere l'aggiustatezza della mente. Quindi i Padri della Chiesa hanno tratto da libri de'Gentili cose eccellenti per li costumi; e S. Agostino non ha avuto difficoltà di pigliar da un Ere-

tico Donatista sette regole per l' intelligenza della Scrittura.

E a ciò questa ragione ci obbliga, ogni qualvolta può farsi tal distinzione. Ma perchè sempre non s'ha il tempo d'esaminar a minuto ciò che v'è di bene e di male in tutti i componimenti; è giusto in tal occasione il dare a loro quel nome, che essi si meritan, secondo la lor parte più considerabile; e dee dirsi, che uno è buon filosofo, quando ordinariamente ragiona bene; e che un libro è buono, quando egli ha notabilmente più di bene che di male.

Eziandio in questi giudizj generali molto gli uomini s'ingannano; perchè sovente apprezzano e disprezzan quelle cose secondo la parte di esse meno considerabile; conciossiachè il loro poco lume non discerne ciò ch'è il principale, quando quello non è il più sensibile.

Così que'che son intendenti di pittura, stimano assaissimo più il disegno che 'l colorito o la dilicatezza del pennello. Tuttavia gl'ignoranti più ammirano una pittura ove i colori sono vivi e luminosi, di quello che un'altra d'un colorito più smorto, la quale per altro sarebbe mirabile per lo suo disegno.

E' tuttavia da confessare, che i falsi giudizj non sono così ordinarj nell'arti; perchè que' che ne sono imperiti, rimettonsi al parere degli artefici. Ma sono assai frequenti in quelle cose delle quali s'aspetta alla moltitudine il giudicarne, e chichesia prendesi la libertà di pronunziarne la sua sentenza.

Un predicator per esemplo dicesi eloquente, quando hanno i periodi il loro numero, e la lor purità le parole: laonde il Signor di Vaugelas disse in un luogo, che più offendesi la stima d'un predicatore o d'un avvocato per una parola mal detta, che per un ragionamento mal concludente: Egli è da credere, che esso riferisca una verità di fatto, e non che questo siasi un sentimento, al

qua-

quale aggiunga il peso dell'autorità sua: ed egli è il vero, che v'ha delle persone che forman tali giudizj: ma parimenti è il vero, che non può formarsi giudizio men ragionevole; perchè la purità della favella, e il numero delle figure al più sono ciò nell'eloquenza, che i colori nella pittura; cioè a dire la parte più bassa e più materiale: ma la parte principale consiste in concepir fortemente le cose, e nell'esprimerle con veemenza; che se n'imprima nello spirito degli uditori un'immagine viva, e luminosa, la quale non solamente rappresenti queste cose tutte ignude, ma ancora i movimenti e gli affetti, con che si concepiscono. E ciò tutto può ritrovarsi in persone d'un favellar poco purgato, e d'un dire poco numeroso; e medesimamente trovasi di rado in chi spende troppo d'applicazione nelle parole, e negli abbellimenti; perchè questa stessa applicazione diverte l'animo dalla considerazion delle cose, e indebolisce il vigor de' pensieri. Siccome osservano i Pittori, che chi è eccellente nel colorito, è per lo più inferior nel disegno; non potendo la mente applicare a due cose, l'una applicazione nocendo all'altra:

Può dirsi generalmente, che nel mondo pregiasi la maggior parte delle cose sol da ciò, che esteriormente appare. Perchè quasi niuno trovasi, che penetri l'interno, e fino al fondo. D'una persona si giudica dalla sua soprascritta, e guai a chi non le è favorevole. Sarà uno dotto, intendente, serio quanto vorrete; ma parla difficilmente, complisce con poco garbo: risolvasi alla tolleranza di viversi senza la stima dell'pubblico, e di vedersi antiposta un'infinità d'ingegni minori. Egli non è un gran male, l'esser privo di quella stima, la quale s' è meritata: ma egli bensì è un male considerabile, il seguir questi falsi giudizj, ed esaminar le cose nelle sola corteccia: e ciò bisogna proccurar di schivare.

II.

FRA le cagioni che ci ſtraſcinan nell'errore con uno ſplendor falſo che ci acceca, e fa che nol conoſciamo, può con ragione annoverarſi una certa eloquenza pompoſa e magnifica, che Cicerone appella, *abundantem ſonantibus verbis, uberibuſque ſententiis*. Perchè è coſa mirabile, come un argomento fallace vadaſi dolcemente inſinuando nel proſeguimento d'un periodo riſonante agli orecchi, o d'una figura che ci occupa la mente, e l'obbliga tutta alla conſiderazion di ſe ſteſſa

Non ſolamente queſti abbellimenti fanno che non veggiamo le falſità miſte ne' diſcorſi, ma inſenſibilmente ancora ci allettano; mercecchè ſon neceſſarie per la bontà del periodo e della figura. Però quando ſcorgeſi un oratore principiare una lunga gradazione o un'antiteſi di più membri, biſogna metterſi in guardia; perchè di rado avviene che e' ſe ne ſpediſca ſenza difformar la verità, per adattarla alla ſua figura. Egli per lo più ſe ne ſerve, come ſi farebbe, o delle pietre per una fabbrica, o del metallo per una ſtatua; egli la taglia, ſtende, accorcia, disfigura, ſecondo il ſuo biſogno, per collocarla in quel ſuo vano lavorio di parole.

Quanti falſi penſieri gli ha fatto produrre il deſiderio d'un'arguzia? Quanti non ha obbligato al mentire una rima? Quante volte l'affettazion di ſervirſi di ſole parole Ciceroniane, e di quella che chiamaſi pura latinità; a certi autori Italiani ha fatto ſcriver delle follie? Chi non riderebbe in legger nel Bembo, che un Papa era ſtato eletto, *Deorum immortalium beneficiis?* Alcuni poeti anchè s'immaginan, eſſer eſſenziale alla poeſia l'introdurvi le divinità pagane, e un poeta Tedeſco, così buon facitor di verſi, come ſcrittor poco giudizioſo, eſſendo ſtato ripreſo da Franceſco Pico della Mirandola, d'aver

d'aver posto in un poema, ove descrisse certe guerre di Cristiani contra Cristiani, tutte le divinità del paganesimo, e d'aver mescolato Appollo, Diana, e Mercurio col Papa, gli Elettori, e l' Imperadore; schiettamente rispose, che senza di ciò egli non sarebbe stato poeta, e provò questa pazza ragione col dire, che i versi d'Esiodo, d'Omero, e di Virgilio son pieni de' nomi e delle favole di quegl' Iddij: e quinci conchiude, essergli stato lecito fare il medesimo.

Questi mali argomenti sono spesso impercettibili a que' che li fanno; sono eglino ingannati i primi, e restansi attoniti al suono delle loro stesse parole. Lo splendor delle loro figure gli acceca; e la magnificenza di certe frasi gli conduce senzachè se ne avveggiano a certi pensamenti così leggieri, che fuor d'ogni dubbio li rigetterebbero; quando vi facessero qualche riflesso.

Probabilmente tal si è la parola, Vestale, della qual s'è compiaciuto un autore moderno, sicchè s'è mosso a dire ad una nobil donzella, affinchè non si vergognasse d'apprendere la favella latina, che ella non dovea arrossire di usar quello, che era stato una volta il proprio linguaggio delle Vestali. Perchè s'egli fatto avesse riflesso a questo suo pensiero, avrebbe scorto, che si poteva soggiugnere alla medesima, che dovea arrossire di favellar quello, che tempo fa era il linguaggio delle meretrici in Roma, delle quali molto maggiore era il numero che delle Vestali; ovvero che doveasi arrossir ella, di parlar in un linguaggio che non era del suo paese; mentrechè le antiche Vestali parlavan solo col lor linguaggio natio. Tutti questi argomenti, che niente concludono, son così buoni, come si è il sopraddetto di quell' autore. E la verità si è, che le Vestali a niente posson servire, per difendere o condannar le donzelle che imparan la latina favella.

I falsi ragionamenti di tal sorta, che spesso incontransi negli scritti di coloro che più affettan d'esser eloquenti, danno a vedere, come alla maggior parte di chi parla o scrive, è bisognevole il saper questa regola, *Ciò solo esser bello, che è vero*. E questa regola troncherebbe da'discorsi un'infinità di vani ornamenti, e di falsi pensieri. Veramente questa diligenza rende lo stile più arido e men pomposo; ma lo rende anche più vivo, più serio, più chiaro, e più degno d'un uom sincero. La mozion degli affetti è più forte e più durevole assai; la dove uno stile composto di tali periodi studiati e adorni, talmente è superficiale, che quasi appena inteso svanisce.

III.

Difetto ordinarissimo tra gli uomini si è il giudicar temerariamente delle azioni e intenzioni altrui; e sol vi si cade per un mal ragionare. Perocchè non conoscendosi assai distintamente tutte quelle cagioni che posson produrre qualche effetto, s'attribuisce quest'effetto precisamente ad una cagione, quando può esser prodotto da più altre; ovvero si suppone che una cagione, la quale accidentalmente una volta essendo unita a molte circostanze ha prodotto un effetto, debba poi sempre produrlo. Per esempio.

Un uomo di lettere è d'un medesimo parere con un eretico in una materia critica, indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà, aver lui dell'inclinazione ver gli eretici; ma ciò temerariamente e malignamente; potendo egli esser indotto dalla ragione, e dalla verità ad esser d'una tal oppinione.

Uno scrittor parlerà con alquanto d'ardore contro d'un'oppinione, creduta da se pericolosa. Si accuserà di odio e mal animo contro di chi l'ha pronunziata. Ma

ciò temerariamente e'ngiustamente; questo ardore potendo ugualmente nascer dal zelo della verità, e dall' odio contro alle persone.

Uno è amico d'un malvagio: dunque, concludesi egli è unito d'interesse con esso lui, e partecipa delle sue colpe. Ciò non ne consiegue; forse le ha ignorate; e forse non vi ha parte alcuna.

Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, dicesi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza, e da dimenticanza.

Tutte queste cose esteriori son puri segni equivoci, cioè a dire i quali possono significar più cose; ed è un giudicar temerariamente, il determinare uno di questi segni ad una cosa particolare senza averne una particolar ragione. Il silenzio qualchevolta è segno di modestia e saggezza, e qualchevolta di stupidezza; La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Il cangiar di parere, tal volta è indizio d'incostanza, talvolta di sincerità. Sicchè mal si concluderà, un uomo essere incostante, per essersi mutato d'oppinione, tal mutazione potendo esser ragionevole.

IV.

Le false induzioni, nelle quali deduconsi proposizioni generali da alcune particolari sperienze, son una delle più comuni origini de' falsi ragionamenti degli uomini. Bastano loro tre o quattro esempj, purchè ne formino una massima, e un luogo comune; per poi servirsene come di principio per decider che che sia.

Ci son molte malattie ignote a' medici più periti; e sovente i rimedj non giovano. Tosto alcuni scioccamente concludono, la medicina essere assolutamente inutile, e un mestiero da ciarlatano.

Alcune femmine son leggieri e impudiche. Ciò basta ad alcuni gelosi per concepir de' sospetti ingiusti con-

tra la più onesta, e a certi scrittori satirici per pronunziarne una general condanna.

Spesso alcuni ascondon gran vizj sotto un' apparenza di pietà. Certi malvagj concludono; che tutta la divozione altro non è, che ippocrisia.

Alcune cose son oscure ed ascose, e taluni grassamente s'ingannano. Dunque (dicono gli antichi e moderni Pirronici) ogni cosa è oscura ed incerta, e niuna verità possiamo noi con certezza conoscere.

V' ha della disugualità in alcune azioni degli uomini. Ciò basta per formarne un luogo comune, dal quale niuno se n'eccettui. *Così mancante e cieca* (dicono costoro) *è la ragione, che son prive di chiarezza quelle cose stesse che sembran le più chiare: tutte ugualmente se le assoggettano, le più facili cose e le più difficili: la natura generalmente si sottragge al suo dominio. Noi pensiamo solamente ciò che vogliamo, e quando vogliamo: nulla vogliamo liberamente, nulla assolutamente, nulla costantemente.*

Il più degli uomini non sa rappresentare gli altrui difetti, non le buone qualità, se non con proposizioni generali e iperboliche. Da poche azioni paticolari se ne conclude l'abito; di tre colpe o quattro se ne forma una consuetudine; ciò che avviene una fiata al mese, e una fiata all'anno (come gli uomini la discorrono) avviene ogni dì, ogni ora, ogni momento: tanto poco di pensiero si prendono di guardare nelle lor parole i limiti della verità e della giustizia.

V.

ELLA è una debolezza e ingiustizia, che molti condannano, e pochi se ne guardano, dagli avvenimenti il giudicar de' consigli; e avvengachè uno abbia pigliato una risoluzione prudente, secondo quelle circostanze che veder poteansi, il farlo reo di quanti mali dipoi

dipoi sono accaduti, o per semplice caso, o per malizia di chi se gli è attraversato, o per altri accidenti, i quali era impossibile antivedere. Non solamente amano gli uomini ugualmente l'esser saggi e felici, ma non pongon divario tra 'l felice e'l saggio, nè tra l'infelice e 'l colpevole; questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s'immaginan che siano nati i mali avvenimenti: e siccome gli astrologhi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l'aspetto delle stelle che lo hanno predetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie e calamità, che chi v'è caduto, se le è meritate con qualche azion imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; dunque ha egli il torto. Così comunemente ragionasi, e s'è ragionato; perchè sempre ci fu poca equità ne' giudizi degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti; lodando quei che felicemente, e biasimando que' che infelicemente riusciti vi sono.

VI.

Niun falso ragionamento è più frequente tra gli uomini, che quello ove si cade, ovvero giudicando temerariamente della verità delle cose da un'autorità insufficiente a rendercene certi; o dalla maniera decidendo della cosa stessa. L'uno il chiameremo sofisma dell'autorità, l'altro della maniera.

Per comprender, quanto questi sono frequenti; abbiamo solo a considerare, che 'l più degli uomini non si determinan a credere anzi un sentimento che un altro, per ragioni fondate ed essenziali che ne farebbon conoscere la verità; ma per certi segni esterni e stranieri, che sono più convenevoli. e che giudican esser tali più alla verità, che alla falsità.

La

La ragione si è, che la verità interna delle cose è sovente occulta, e gl' intelletti umani son per lo più deboli e oscuri, pieni di nuvole e di falso lume; ma questi segni esteriori sono chiari e sensibili. Cosicchè siccome gli uomini facilmente inclinano a ciò che loro è più facile, così per lo più approvan ciò, dove scorgono questi segni esteriori che facilmente discernono.

Questi posson ridursi a due principali; all' autorità di chi propone la cosa, e alla maniera con che ella è proposta; queste due cose sono così possenti, che traggono a se quasichè tutte le menti umane.

Così Iddio, il quale voleva che la cognizion certa de' misteri della Fede si potesse acquistar da più semplici de' Fedeli, ha avuto la bontà d' accomodarsi a questa debolezza della mente umana, non faccendola dipendere da un esame particolare di tutti i punti proposti da credere; ma per regola infallibile della verità, dandoci l' autorità della Chiesa universale che ce li propone; la quale essendo chiara ed evidente, ci libera da tutte quelle confusioni e oscurità, nelle quali necessariamente ne strascinerebbe la discussion particolare di questi misteri.

Laonde nelle cose della Fede l' autorità della Chiesa universale è interamente decisiva; nè può ella esser soggetta all' errare; anzi si cade nell' errore allontanandosi dall' autorità sua, e negando di sottomettersi a lei.

Prendonsi eziandio nelle materie della Religione argomenti convincenti dalla maniera, con che sono quelle proposte. Quando mai per esempio in varj secoli della Chiesa, e principalmente negli ultimi, si son vedute persone, che cercasser di stabilire le lor oppinioni col ferro e col sangue? Quando si son veduti armarsi gli uomini contro la Chiesa con gli scismi; contra le potenze temporali con le ribellioni? Quando si son veduti

duti uomini non mandati da Dio, senza miracoli, senza segni esteriori di pietà, anzi con segni evidenti di un vivere dissoluto, prendersi a cangiar la Fede e la disciplina della Chiesa? Una maniera cotanto scellerata non bastava ella a fare, che costoro fussero risospinti da chi che sia, avente uso di ragione, e che non fossero ascoltati dalle stesse più rozze persone?

Ma nelle cose, la cognizion delle quali assolutamente non è necessaria, e le quali ha Iddio lasciate da decidersi dalla ragion di ciascheduno in particolare, l'autorità e la maniera non sono sì considerabili; ed elle sovente hanno indotto molte persone a giudizj contrarj alla verità.

Io qui non intendo già di dar regole e termini precisi alla riverenza che deesi all'autorità delle cose umane; ma solo di mostrare alcuni errori massicci che comettonsi in tal materia.

Spesso vien considerato il solo numero de'testimonj, senza riflettere, se questo numero fa che siasi trovata la verità; il che non è ragionevole. Imperocchè (siccome un Autor de'nostri tempi ha saggiamente osservato nelle cose difficili, e le quali fa d'uopo che ciaschedun da se stesso ritrovi) è verisimile che anzi un solo scopra la verità, che molti. Laonde non è buona consseguenza: Questa oppinione è seguita dal maggior numero de'filosofi; dunque ella è la più vera.

Sovente noi ci lasciam persuadere da certe qualità degli uomini, le quali non hanno connessìon veruna con la verità delle cose delle quali si tratta. Moltissimi credono senz'altra esamina a'più attempati e a'più sperimentati; quantunque le cose delle quali si tratta, in nissun modo dall'età dipendano nè dall'esperienza, ma dalla perspicacia della mente.

La pietà, il senno, la modestia sono fuor d'ogni dubbio qualità le più pregevoli: e debbono dar molto d'autorità alle persone che le possedono, nelle cose

dipen-

dipendenti dalla pietà, dalla ſincerità, e anche da un lume divino: imperciocchè è più probabile, che Iddio lo comunichi a que'che puramente lo ſervono. Ma coſe innumerabili dipendon ſolamente da un lume naturale, da un'eſperienza umana, e da un' umana perſpicacia: e in tali coſe chi ha il vantaggio dell'ingegno e dello ſtudio, merita più di credenza. Tuttavia ſpeſſo avviene l'oppoſto, e molti giudican più ſicuro il ſeguire in queſte coſe medeſime il parere degli uomini più dabbene.

Ciò in parte proviene, perchè queſti vantaggi dell' intelletto non ſono tanto evidenti, quanto la compoſizion eſterna, che appariſce nelle perſone di pietà; e in parte ancora perchè gli uomini di mala voglia fan diſtinzioni. Il diſcernere li confonde; voglion tutto o nulla. Se in qualche coſa hanno fede a uno, l'hanno in tutto; ſe in un'altra non l'hanno, in niente non l'hanno: amano le vie corte e compendioſe di decidere. Ma queſta conſuetudine benchè comune, non laſcia d'eſſer contro alla ragione, la quale ci dimoſtra, che le medeſime perſone non in tutto ſon degne di fede, perchè elle non in che che ſia ſon eminenti; ed è un ragionar non concludente il dire: Il tal uomo è grave; dunque è intendente e dotto in ogni coſa.

VII.

VEramente s'errori alcuni ſon da perdonare, ſon quelli ne'quali cadiamo, apprezzando più che non conviene le perſone dabbene. Ma c'è un inganno via più inconveniente in ſe, tutta volta comuniſſimo, cioè il credere che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità.

Non dico io già, che alcuno eſpreſſamente così diſcorra: Egli ha cinquanta milla ſcudi di rendita; dunque egli dice il vero: Egli è di gran naſcita; dunque è ve-

ro

ro tutto ciò che egli dice: Egli è un uomo povero: dunque ha il torto. Tuttavolta nonsochè di somigliante siegue nella mente del più degli uomini, che gli strascina a giudicar così, senza che se n'avveggiano.

Una medesima cosa spesso approvasi proferita da un uomo di qualità; che sdegniamo udirla da uno di bassa condizione. La Scrittura ne ha voluto istruire di questo umore degli uomini, perfettamente rappresentandocelo nell' Ecclesiastico: *Se il ricco parla*, dic'ella, *tutti si tacciono, e si portan le sue parole fino alle stelle: se il povero parla, si cerca, chi è costui? Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent. Pauper locutus est, & dicunt, quis est hic?*

Certamente l'adulazione ha molto di parte nell'approvar l'azione e le parole degli uomini di qualità, ed essi concilians si spesso cotal approvazione con una certa grazia esteriore, e con un modo d'operar nobile, libero, e naturale, che talvolta è ad essi proprio, e quasichè inimitabile da chiunque nasce bassamente: Ma egli è il vero altresì, che molti approvan ciò che fanno e dicono i Grandi per un avvilimento interno, il quale piega sotto al peso della loro grandezza: non hanno vista bastante per sofferirne il loro splendore: e quella pompa esteriore che li circonda, alquanto inganna, e cagiona qualche movimento nell' anime più forti.

La cagion di tal inganno proviene dalla corruzione del cuore degli uomini, i quali ardentemente desiderando l'onore e i piaceri, necessariamente concepiscono molto d'amore verso le ricchezze, e l'altre qualità, mediante le quali questi onori ottengonsi, e questi piaceri. L'amor dunque che l'uno ha verso quelle cose tutte le quali il mondo apprezza, fa che si giudichi felice chi le possiede, e giudicandolo felice, se gli assegni un posto superiore a se, e si consideri come una persona rara

ed

ed eminente. Queſt' uſo di guardarli con iſtima paſſa ſenza che cen' avveggiamo, dalla loro fortuna, alla loro mente. Gli uomini per l'ordinario non iſtanno nella metà delle coſe. Danno a coſtoro un' anima così elevata, come hanno il grado; e alle loro oppinioni ſi ſottomettono. E queſta ſi è la ragion dell' autorità che ordinariamente hanno negli affari che maneggiano.

Ma queſt' inganno è via più forte ne' Grandi ſteſſi, i quali hanno traſcurato di correggere i ſentimenti, che la propria fortuna naturalmente imprime loro nell' animo, più che nell' animo degli inferiori a ſe. Pochi di loro ci ſono, i quali non facciauſi una ragione della condizion loro e ricchezze, e i quali non pretendano, che il lor ſentimento debba prevalere al ſentimento di chiunque è da meno di ſe. Non poſſon tollerare, che coloro cui rimirano con iſprezzo, pretendano aver tanto di giudizio e di ragione; quanto eſſi ne hanno, il che gli rende così impazienti a chiunque lor contradice.

Ciò tutto eziandio proviene da un medeſimo principio, cioè dalle falſe idee che hanno della propria grandezza, nobiltà, e ricchezze. In vece di conſiderarle come coſe totalmente ſtraniere al loro eſſere, le quali non fanno che eſſi non ſieno perfettamente uguali al rimanente degli uomini nell' anima e nel corpo, e che non abbiano l' intelletto così debole, e idoneo all' ingannarſi, come gli altri l' hanno, incorporan in qualche modo alla loro eſſenza queſte qualità di grande, nobile, ricco, padrone; Signore e Principe; ne ingrandiſcon l' idea di ſe ſteſſi; e non mai a ſe la rappreſentano ſenza tutti queſti titoli, e ſenza tutto queſto corteggio.

Fin dall' infanzia s' avvezzano a rimirarſi come una ſpecie ſeparata dagli altri uomini; l' immaginazion mai non ſi meſce nella calca del genere umano; agli occhi ſono ſempre o Conti o Duchi; uomini ſemplicemente non mai. Così vanno fabbricandoſi un' anima e una men-

mente sul modello della lor fortuna, e stimansi avere uno spirito superiore agli altri, non meno che abbiansi la dignità e le ricchezze.

La pazzia dell' intelletto umano è tale, che il tutto serve ad ingrandire l' idea che egli ha di se stesso. Una bella casa, un abito sontuoso, una gran barba fanno, che egli creda se stesso più dotto, e' si pavoneggia, e via più si pregia montato su un bel destriero, o in una carozza, che a piedi. Egli è facile il persuadere a chi che sia, che nulla v' ha di più ridicolo, che sì fatti giudizj. Ma egli è difficilissimo il difendersi affatto da' movimenti segreti che tutte queste cose esteriori imprimon nell' anima. Tutto quel che si può fare, si è l' avvezzarci quanto è mai possibile, a non dare autorità veruna a tutte le qualità che niente posson contribuire al ritrovamento della verità, e a quelle che vi contribuiscono, darne quel solo che vi contribuiscono in effetto. L' età, la scienza, lo studio, l' esperienza, lo ingegno, la vivacità, la moderazione, e la diligenza, la fatica, giovano al ritrovare alcune verità delle cose occulte; e però tali qualità si meritan d' esser tenute in considerazione. Ma tuttavia bisogna metterle su una diligente bilancia, e al confronto con le ragioni contrarie. Imperciocchè da ciascuna di esse in particolare nulla di certo concludesi; e oppinioni falsissime sono state approvate da persone di grand' ingegno; e che avevano una gran parte di queste doti.

VIII.

Qualche cosa di più cavilloso ancora c' è dalla maniera insidiosa di proporre le cose. Perchè naturalmente incliniamo a credere, che un uomo ha ragione, quando esso ragiona con grazia, prontezza, gravità, moderazione, e dolcezza; e per lo contrario a credere, che uno ha il torto, quando egli parla rozzamen-

mente, o dimoſtra della collora, dell'aſprezza, e proſunzione nelle ſue azioni e parole.

Intanto ſe dell'interno delle coſe ſol ſi giudica da queſte maniere eſſerne ſenſibili, egli è impoſſibile il non ingannarſi di frequente. Perchè ci ſono perſone, le quali con gravità e modeſtia vendon delle ſciocchezze. Altri per lo contrario naturalmente iracondi, e anche moſſi da qualche paſſione, la quale appariſce lor nel volto e nelle parole, non laſcian d'avere la verità dalla loro. Alcuni ingegni aſſai mediocri, e che non vanno al fondo delle coſe, per eſſere ſtati nodriti in una Corte, ove ſtudiaſi l'arte del compiacere, e vien praticata meglio che altrove, hanno eſpreſſioni molto allettanti, con cui vanno inſinuando molti falſi giudizj. Altri all'oppoſto niuna avendo di queſte doti eſterne, hanno però nel fondo una mente grande e maſſiccia. Alcuni parlan meglio di quel che penſino; altri penſan meglio di quel che parlino. Perciò vuol la ragione, che que' che ne ſono capaci, non giudichin dalle coſe eſterne, e s'arrendano alla verità, non ſolamente quando ella è propoſta con queſte maniere villane e ſpiacenti, ma eziandio quando è miſta con molte falſità. Imperciocchè una medeſima perſona può dire in una coſa il vero, e 'l falſo in un'altra; aver la ragione in queſto punto, e 'n quello il torto.

Biſogna dunque eſaminar tutte le coſe ſeparatamente, cioè giudicar della maniera dalla maniera, e della coſa dalla coſa; e non della coſa dalla maniera, nè della maniera dalla coſa. Uno ha il torto di parlar con collora, e la ragione di dire il vero; e pel contrario un altro ha la ragion di parlar ſaviamente e civilmente, e 'l torto d'aſſerir delle falſità.

Ma ſiccome è ragionevole il guardarci dal concluder, che una coſa è vera o falſa, perchè nella tale o tale maniera ella ci vien propoſta; così è giuſto, che chi deſidera perſuadere altrui qualche verità da ſe conoſciuta, ſi ſtu-

si studj di ornarla con maniere gradevoli, e proprie a farla approvare, e di schivar le maniere odiose, solo atte a fare che gli uomini l'abborriscano.

Rammentisi, che per insinuare il parer suo nello spirito degli uomini, non basta l'aver ragione; ed è un gran male l'aver solamente ragione, e 'l non aver ciò che è necessario, per render la sua ragione aggradevole.

Se onora daddovero la verità, non dee disonorarla, coprendola con la divisa della falsità e della menzogna; e se sinceramente l'ama, non dee concitarle contra l'odio e l'avversione degli uomini, proponendola con una maniera che offende. Il maggior precetto della rettorica, e'l più utile si è quello, che è il più acconcio a diriger gli animi non meno che le parole. Perchè quantunque elle sieno due cose diverse, l'avere il torto nel modo, e l'avere il torto nella cosa; tuttavia chi falla nel modo, pecca assai più considerabilmente, che chi falla nella cosa.

In effetto tutte queste maniere, fiere, prosontuose, aspre, ostinate, iraconde, provengon sempre da qualche turbamento dell'anima, il quale spesso è più considerabile, che 'l difetto dell'intendere e del conoscere che in altrui si riprende; ed eziandio è sempre ingiusto il voler in tal guisa persuadere gli uomini. Perchè bensì è giusto, che ognuno s'arrenda alla verità, allorchè si conosce; ma egli è ingiusto, il domandar dagli altri, che stimin vero quel che noi crediamo esser tale, e che alla sola nostra autorità si sottomettano. E pure ciò domandasi, proponendo la verità in queste maniere offendenti. Perchè l'arte del dire ordinariamente entra nello spirito prima delle ragioni: essendo più pronto lo spirito a vederne gli abbellimenti delle parole, che a comprender la sodezza delle ragioni; le quali spesso interamente non si comprendono. Dunque il modo di dire essendo così separato dalle ragioni, resta

la sola autorità di chi parla; il quale se è aspro e impe-
rioso, necessariamente si aliena gli animi altrui, per-
chè sembra di poter ottener con autorità (il che è una
sorta di tirannia) ciò che sol deesi ottener persua-
dendo, e a forza di ragione.

Questa ingiustizia è via maggiore, se avviene, che
usinsi maniere offensive per impugnare oppinioni co-
muni, e già antiche. Perchè può bensì la ragion d'un
particolare antiporsi a quella di molti, quando ella è la
più vera: ma un particolare non dee pretender mai, che
l'autorità sua debba prevalere a quella di tutti gli altri.

Però non solamente la modestia e la prudenza, ma
anche la giustizia obbligan a tenere una voce sommes-
sa, quando impugnansi oppinioni comuni, o un'autori-
tà stabilita; perchè altrimenti non può sfuggirsi questa
ingiustizia d'opporre un'autorità particolare ad un'au-
torità pubblica, o comune o maggiore o più conferma-
ta. Non è mai troppa la moderazion che dimostrasi,
quando si tratta di scacciare dal suo possedimento un'
oppinion già invecchiata, o una credenza di molti an-
ni. Il che è così vero, che S. Agostino lo stende fino
alle verità della Religione; avendo dato questa rego-
la eccellente a chiunque è tenuto a istruire gli altri.

Mirate, egli dice, *come i Cattolici savj e religiosi insegnan
ciò, che debbon insegnare altrui. Se le cose son comuni, e
fondate su l'autorità, le propongono in un modo pieno di fi-
danza, senza mostrare alcuna dubbietà; accoppiandovi tut-
ta la soavità possibile. Ma se son cose straordinarie, benchè
chiaramente vi conoscano la verità, le propongono anzi co-
me dubbj e quistioni da esaminare, che come dogmi e de-
creti, per adattarsi in ciò alla debolezza de' loro ascoltan-
ti.* Che se una verità è così sublime, che superi le forze di
coloro con cui ragionano, voglion più tosto per qualche
tempo sopprimerla, per dar campo ad essi di crescere e
rendersene capaci; di quello che scoprirla loro in questo
stato di debolezza, nel quale sol servirebbe a opprimerli.

PAR-

PARTE QUARTA,

Del Metodo.

RESTACI da ſpiegar l'ultima parte della Logica, che appartiene al Metodo, la quale ſenza dubbio è una delle più utilli, e importanti. Abbiam giudicato, dovervi unir ciò che appartienſi alla dimoſtrazione; perchè ella ordinariamente non conſiſte in un ſol argomento, ma in una ſerie di molti, mediante i quali provaſi invicibilmente qualche verità; ed anche perchè giova poco per ben dimoſtrare, il ſaper le regole de'ſillogiſmi, contra le quali di rado ſi pecca. Ma il tutto ſi è, il ben ordinare i ſuoi penſieri, ſervendoſi di que'che ſono i più chiari ed evidenti per arrivare alle cognizioni le più occulte.

E perchè la dimoſtrazione ha per fine la ſcienza, perciò è di neceſſità di dirne prima qualche coſa.

CAPITOLO PRIMO

Della ſcienza: che le coſe conoſciute dal ſolo intelletto ſon più certe, di quelle che conoſconſi per via de'ſenſi; che alcune coſe è incapace di ſapere l'intelletto umano: frutto che può raccorſi da queſta ignoranza neceſſaria.

SE quando ſi conſidera qualche maſſima, vi ſi conoſce la verità in ſe ſteſſa, e per l'evidenza che è in quella indipendentemente da qualſiſia ragione; queſta ſorta di cognizione chiamaſi intelligenza; qual ſi è quella, con cui ſi conoſcono i primi principj.

 Ma

Ma s'ella per se stessa non ci persuade, si ha bisogno di qualche altro motivo per restarne convinti; e questo motivo è, o l'autorità o la ragione. Se l'autorità fa che l'intelletto abbracci ciò che gli è proposto, ciò chiamasi fede. Se la ragione allora, o la ragione non interamente convince, ma lascia per ancora qualche dubbio; e questo assenso della mente accompagnato da questo dubbio e ciò che oppinione si appella.

Che se questa ragione interamente ne convince, allora o ella è chiara solo in apparenza per difetto d'attenzione; e la persuasion che ella produce, chiamasi errore, s'ella veramente è falsa; o almeno chiamasi giudizio temerario, se essendo vera in se stessa, non s'è avuto tuttavia ragion bastante per giudicarla vera.

Ma se questa ragione non è sol apparente, ma soda e vera, il che conoscesi mediante un'attenzion più lunga e diligente, mediante una persuasione più ferma, e mediante la qualità della chiarezza, che è più viva e penetrante, l'assenso da questa ragione prodotto chiamasi scienza, intorno alla quale si fanno quistioni diverse.

La prima è, se ve n'ha alcuna; cioè se abbiamo cognizioni fondate su ragioni chiare e certe, o in generale se abbiamo cognizioni chiare e certe; perchè tal quistione si fa dell'intelligenza ugualmente che della scienza.

Furonvi filosofi, che hanno professato di negar ciò; ed anche su questo fondamento hanno stabilito tutta la lor filosofia; e tra costoro alcuni si son contentati di negar la certezza, amettendo la probabilità; e questi sono i Nuovi Accademici: gli altri che sono i Pirronici han negato anche la probabilità, dicendo che ogni cosa è incerta ed oscura.

Ma il vero si è, che tutte queste oppinioni, le quali hanno fatto tanto di strepito nel mondo, solamente ne'discorsi, dispute, e scritti hanno avuto la lor sussistenza, e nissuno mai veramente è rimasto persuaso.

Que-

Questi erano capricci e bizzarie di oziose persone ed ingegnose; ma non furono mai sentimenti, a' quali interiormente prestassero l'assenso, e mediante i quali volessero reggere la loro vita. Perciò il miglior modo di convincere costoro, era l'appellarsi alla lor coscienza, e a quel che interiormente giudicavano; e dopo tutti que' discorsi, onde sforzavansi di mostrare, che non può discernersi il sonno dalla vigilia, e la follia dal buon senno, interrogarli, se credean veramente, malgrado di tutte le loro ragioni, di non vegliare, e di non avere la mente sana. Imperciocchè se avessero avuto qualche sincerità, smentito avrebbero tutte le lor vane sottigliezze, e francamente confessato, che non potevan credere tutte queste cose, eziandio se avessero voluto.

Che se alcuno ci fosse, che potesse dubitare, se egli non dorme, ovvero se non è pazzo, o anche potesse credere, che l'esistenza di tutte le cose esteriori è incerta, e che dubita, se c'è un sole, una luna, una materia; almeno (dice S. Agostino) niuno può dubitare della sua esistenza, del suo pensare, del suo vivere. Imperciocchè o esso dorma o vegli, o abbia la mente sana o inferma, o s'inganni o non s'inganni; egli è certo, avvegnachè egli pensa, che egli esiste e vive; essendo impossibile il separar l'essere e 'l vivere dal pensiero, e 'l credere, che ciò che pensa, non esiste nè vive. Laonde da questa cognizione chiara, certa, e 'ndubitabile può formarne una regola, per approvar come veri tutti que' pensieri che troverà chiari, siccome questo gli sembra.

Egli è similmente impossibile il dubitar delle proprie cognizioni, separandole dagli oggetti delle medesime. Siaci, o non siaci un sole e una terra, io so di certo che m'immagino di vederne uno; so di certo di dubitare, quando io dubito; che io credo di vedere, quando credo di vedere; che io credo d'intendere, quando credo d'intendere, e così dell'altre. Cosicchè ritirandomi nella

ſola mia mente, e conſiderandovi ciò, che vi ſi fa, troverovvi delle cognizioni chiare, delle quali m'è impoſſibile il dubitare.

Queſta conſiderazione può ſervir a decidere un' altra quiſtione ſolita farſi in tal materia; cioè ſe le coſe conoſciute immediatamente dall'intelletto ſon più o meno certe di quelle che conoſconſi mediante i ſenſi. Imperciocchè da quanto teſtè abbiam detto, chiaramente appariſce, noi eſſer più certi delle noſtre percezioni e idee, le quali noi ſol veggiamo per rifleſſo di mente, di quello che di tutti gli oggetti de' noſtri ſenſi. Può eziandio dirſi, che ſe bene i ſenſi non c'ingannano ſempre nelle coſe che annunziano all'anima; tuttavolta la certezza che noi ne abbiamo di non eſſere ingannati, non proviene da'ſenſi, ma da un rifleſſo dell'anima, con che diſcerniamo, quando abbiamo a credere a' ſenſi e quando no.

Però egli è da confeſſare, che con ragione S. Agoſtino ha detto dopo Platone, che 'l giudizio della verità, e la regola per diſcernerla non s'appartiene a'ſenſi, ma alla mente. *Non eſt judicium veritatis in ſenſibus*; ed eziandio che queſta certezza che può averſi da' ſenſi, non molto s'eſtende, e vi ſon molte coſe, le quali credeſi di ſapere mediante i ſenſi, e pure di eſſe non può dirſi, che ſe n'abbia una certezza intera.

Poſſiam per eſempio aver da' ſenſi queſta cognizione, che un tal corpo è maggiore d'un altro; ma non può ſaperſi con certezza qual'è la vera e naturale grandezza di ciaſcun corpo. E per comprender ciò non abbiamo che a conſiderare, che ſe tutti gli uomini aveſſer guardato gli oggetti ſol con occhiali che gl'ingrandiſcono, egli è certo, che ſarebbonſi figurati i corpi e le miſure tutte di quelli ſecondo la grandezza nella quale ſarebbono ſtati loro rappreſentati da quegli occhiali. Ma i noſtri occhi medeſimi ſon tanti occhiali, e non ſappiamo di certo, ſe eſſi diminuiſcano o accreſcano gli oggetti

getti che noi veggiamo; e se per l'opposto gli stabiliscano nella loro grandezza gli occhiali artifiziali, che noi ci diamo a credere che gli diminuiscano o accrescano. E per tanto certamente non si conosce la grandezza assoluta e naturale di ciaschedun corpo.

Parimenti non sappiam noi, se gli veggiamo nella stessa grandezza che gli altri uomini. Perchè sebene due uomini misurandolo convengono, che un certo corpo ha per esempio soli cinque piedi; tuttavia ciò che l'uno concepisce per un piede, non è ciò forse che concepisce l'altro; mercecchè l'uno e l'altro concepisce ciò che gli occhi suoi gli riportano. Ma forse quello che rapportano all'uno gli occhi suoi, non è la medesima cosa che gli occhi suoi rapportano all'altro; perchè questi occhi son occhiali diversamente fabbricati.

C'è tuttavia molto di probabilità, che questa diversità non sia grande; perchè nella fabbrica dell'occhio non iscorgesi tal differenza, che possa produrre una varietà molto notabile. In oltre avvegnachè gli occhi nostri sieno tanti occhiali, son nondimeno occhiali lavorati dalla mano di Dio. Laonde si ha ragion di credere che non distruggano la verità degli oggetti, fuorchè per qualche difetto il quale guasti o turbi la loro naturale figura.

Comunque ciò sia, se 'l giudizio della grandezza degli oggetti è incerto in qualche guisa; ancora non è necessario, e non è da conchiudere, che non v'abbia più di certezza nell'altre cose che rapportano i sensi. Perchè s'io non so di certo qual è l'assoluta grandezza e naturale d'un elefante; so tuttavia, lui esser maggiore d'un cavallo, e minore d'una balena; il che basta per l'uso del vivere.

V'ha dunque della certezza e dell'incertezza sì nella mente come ne' sensi; e ugual sarebbe l'errore, il voler credere ogni cosa o certa od incerta.

La ragione per lo contrario ci obbliga a riconoſcerne tre generi di coſe.

Perchè alcune poſſon conoſcerſi chiaramente e certamente; alcune altre veramente noi non conoſciamo, ma ſperiamo di poter conoſcere; altre alla fine è impoſſibile il conoſcerle con certezza, o perchè non abbiamo princípj, che vi ci conducano, o perchè ſon troppo ſproporzionate al noſtro intelletto.

Il primo genere abbraccia che che conoſceſi per via di dimoſtrazione, o d'intelligenza.

Il ſecondo è la materia dello ſtudio de' filoſofi: ma è coſa facile, che vi ſi occupin ſenza frutto, quando nol ſappian diſtinguere dal terzo; cioè quando non ſappian diſcernere le coſe ove può giunger la mente, da quelle ove non può.

Nella vaſtità delle ſcienze la via più corta ſi è, di non applicarſi mai a ciò ch'è ſopra le noſtre forze, e che ragionevolmente non iſperiamo di poter comprendere. Di tal ſorta ſon tutte le quiſtioni che riguardano l'onnipotenza di Dio, eſſendo una follia il volerla includere ne' limiti anguſti del noſtro ſpirito, e generalmente ciò che partecipa dell'infinito. Perchè eſſendo finita la noſtra mente, ella ſi perde, e abbagliata ſi rimane dall'infinità, ed oppreſſa dalla moltitudine de' penſieri contrarj che la ſteſſa le porge.

Queſto è un modo comodiſſimo e ſpeditiſſimo di ſciorre un'infinità di quiſtioni, delle quali diſputeraſſi finchè ſi vorrà diſputare; perchè non s'arriverà mai ad una cognizione ſufficientemente chiara per fiſſare e fermarvi ſopra le noſtre menti. Egli è poſſibile una creatura abeterno? Può Iddio fare un corpo di grandezza infinità? un moto d'infinità velocità? una moltitudine infinita in numero? Un numero infinito è egli pari, o diſpari? Un infinito può eſſer maggiore d'un altro? Quegli, che in una parola dirà, Io nol ſo, arriverà in un momento a ſaper tanto quanto ſaprà chiunque s'applicherà a

tà a ragionar venti anni su tali materie: e questo sol divario può esservi tra costoro, che chi si sforza d'innoltrarsi in sì fatte quistioni, si pone a rischio di cadere un gradino più abbasso che nella semplice ignoranza, cioè di credere di saper ciò che non sa.

Ci son eziandio infinità di quistioni metafisiche, che essendo troppo vaghe, astratte, e lontane da' principj chiari e noti, non si sciorranno giammai: il più spediente si è lo sbrigarsene per la via più brieve, e dopo averle tocche leggermente, risolversi di buona voglia all' ignorarle.

Nescire quædam, magna pars sapientiæ est.

In tal guisa liberandoci dalle quistioni delle quali è impossibile di venirne a capo, potremo far più di progresso in quelle che sono più proporzionate al nostro intelletto.

Ma è da notare, che ci son cose le quali son incomprensibili nella lor maniera di essere, e pure siamo noi certi della loro esistenza. Non può concepirsi come posson essere, e tuttavia è cosa certa che elle esistono.

Qual cosa è più incomprensibile dell'eternità? qual cosa nel medesimo tempo è più certa? a segno che coloro, che con accecamento orribile hanno distrutto nella lor mente la cognizion di Dio, son sforzati ad attribuir l'eternità al più vile degli enti e al più dispregevole, cioè alla materia.

Qual mezzo c'è di comprendere, che un minutissimo grano di materia sia divisibile in infinito? che non si possa mai giungere ad una parte sì piccola, che non solo non ne contenga molte altre, ma che non ne contenga un'infinità? che 'l minor granello di biada sia composto di tante parti, bene a proporzione minori, di quante è composto il mondo intero? che tutte le figure immaginabili sianvi attualmente in quello, e che egli contenga in se un piccol mondo con tutte le sue parti, un sole, un cielo, stelle, pianeti, e una terra

con esatezza mirabile di proporzione; e che non v'abbia parte veruna in questo granello, che ancor essa un mondo proporzionale non contenga? Qual può essere la parte in questo piccol mondo, la quale corrisponda alla grossezza d'un granello di biada? e qual mirabile differenza deeci essere, affinchè possa dirsi con verità, che quel che è un granello di biada rispetto al mondo intero, è questa piccola parte rispetto ad un granello di biada? E pure questa parte, la cui minutezza ci è digià incomprensibile, contiene anch'essa un altro mondo proporzionale; e così in infinito, senza che se ne possa trovare pur una, la quale, qualunque estension se le dia, non abbia tante parti proporzionali, quante ne ha il mondo tutto.

Tutte queste cose sono impercettibili, e tuttavia è di necessità che elle sieno: imperciocchè dimostrasi la divisibilità della materia in infinito; e dalla geometria ne abbiam prove tanto evidenti, quanto di qualsisia altra verità.

Già questa scienza dimostra esserci certe linee, delle quali non c'è misura alcuna comune, e le quali per questa ragione chiamansi incommensurabili; quali sono in un quadrato la diagonale e i lati. Ma se la diagonale e i lati fosser composti d'un numero determinato di parti indivisibili, una di queste parti indivisibili sarebbe misura comune di quelle due linee. Egli è dunque impossibile, che queste due linee compongansi d'un certo numero di parti indivisibili.

Inoltre dimostrasi in questa scienza, essere impossibile, che un numero quadrato sia il doppio d'un altro numero quadrato. Dall'altra parte è possibilissimo un quadrato d'estensione, il quale sia il doppio d'un altro quadrato d'estensione. Ma se questi due quadrati d'estensione fosser composti d'un certo numero di parti finite, il quadrato maggiore conterrebbe il doppio di parti del minore; e tutti e due essendo quadrati, un quadra-

to di

to di numero sarebbe il doppio d'un altro quadrato di numero, il che è impossibile.

Finalmente nulla è più chiaro che questa ragione, cioè di due nienti d'estensione non potersi formare un' estensione, e che ogni estensione ha parti. Ma prese due di queste parti supposte indivisibili, domando, s' elle hanno estensione o no. S'elle ne hanno; dunque son divisibili ed hanno molte parti. Se non ne hanno; son dunque nienti d'estensione; e però e impossibile che formino un' estensione.

Convien rinunziare alla certezza umana, se si ha a dubitare della verità di sì fatte dimostrazioni. Ma per ajutar a concepire quanto mai si può questa divisibilità in infinito della materia, v'aggiungerò ancor una prova, che nel medesimo tempo dimostra una divisione in infinito, e un moto che in infinito si va ritardando senza mai giugnere alla quiete.

Eziandio se si dubitasse delle divisibilità dell'estensione in infinito, egli è certo, che non può dubitarsi, che la medesima possa in infinito accrescersi, e che ad un piano di centomila leghe non se ne possa giugnere un altro di centomila, e così in infinito. Ma questo accrescimento in infinito di estensione prova la divisibilità in infinito di quella; e per comprenderla bisogna solo immaginarsi un mare piano in infinito, e un vascello sul lido di questo mare, che vada allontanandosi dal porto per linea retta. Egli è certo, che mirando dal porto la parte infima del vascello attraverso d'un vetro, o d'altro corpo diafano, il raggio, che terminerà nella parte infima di questo vascello, passerà per un certo punto del vetro, e'l raggio orizontale passerà per un altro punto del vetro più alto del primo. Ma a misura che'l vascello andrassi discostando, il raggio che termina alla parte infima di quello, anderà sempre salendo, e dividerà in infinito lo spazio, che è tra questi due punti. E quanto più discosterassi il vascello, tanto

più

più questo raggio salirà lentamente, senza cessar mai di salire, e senza poter mai arrivare al punto del raggio orizzontale; perchè queste due linee si segano nell' occhio, nè saran mai paralelle, nè una medesima linea. Pertanto questo esempio insieme ci porge la prova, e d' una division dell'estensione in infinito, e d'un ritardare in infinito di moto.

Da questa diminuzione in infinito dell'estensione, che nasce dalla divisibilità di quella, possonsi provare questi problemi, i quali sembran ripugnare ne' termini: Trovare uno spazio infinito uguale ad uno spazio finito? o il quale sia la sola metà, o un terzo di quello, ec. Ciò può risolversi in più maniere; pure eccone una assai grossolana, ma molto facile. Piglisi la metà d'un quadrato, e la metà di questa metà; e così in infinito; e giungansi tutte queste metà per la loro più lunga linea; formerassi lo spazio d'una figura irregolare, che andrà sempre descrivendo dall' una delle sue estremità, ma che sarà uguale a tutto il quadrato: perchè la metà, e la metà della metà, e la metà di questa seconda metà, e così in infinito fanno il tutto. Parimente il terzo, e il terzo del terzo, e'l terzo del nuovo terzo, e così in infinito fanno la metà. I quarti presi nel modo medesimo fanno il terzo, e i quinti il quarto. Unendoli per la loro lunghezza questi terzi, o questi quarti, se ne formerà una figura, la quale conterrà la metà, o 'l terzo dello spazio totale, e sarà infinita nella lunghezza, diminuendo proporzionalmente nella larghezza.

Il frutto, che può raccorsi da tali speculazioni, semplicemente non è l' acquisto di queste cognizioni, che sono in se stesse assai sterili; ma l' imparare a conoscere i limiti del nostro ingegno, e fargli confessare mal suo grado, che vi ha delle cose che esso non è idoneo di comprendere. Però giova lo stancarsi in tali sottigliezze, per domar la sua prosunzione, e per torgli l' audacia dell' opporne i deboli suoi lumi alle verità proposte-

postegli dalla Chiesa, sotto 'l pretesto che non le può comprendere. Imperciocchè tutta la forza della mente umana è necessitata a soccombere al minor atomo della materia, e confessare di veder chiaramente, che egli è divisibile in infinito, senza poter comprendere, come ciò esser possa. Non è egli un peccar evidentemente contro alla ragione, il negar di credere gli effetti mirabili della divina Onnipotenza per se stessa incomprensibile, sol per questa ragione, perchè il nostro intelletto non li può comprendere?

Ma siccome giova il fare talvolta conoscere all'intelletto la sua debolezza, con la considerazion di tali oggetti, che lo superan, e superandolo l'umiliano e abbattono; così è cosa certa, che per occuparlo ordinariamente, bisogna proccurar di scegliere soggetti e materie a lui più proporzionate, e delle quali e'sia idoneo di trovare e comprendere la verità; o provando gli effetti per le cagioni, ciò che chiamasi dimostrare *a priori*, o pel contrario provando le cagioni con gli effetti, il che chiamasi dimostrare *a posteriori*. Ma bisogna stendere un po questi termini, per ridurvi ogni sorta di dimostrazioni. Tuttavia non è stato fuor di proposito, l'accennarli qui come di passaggio, affinchè s'intendano, e non ci riescano ignoti, trovandoli ne'libri o ne' discorsi della filosofia. Ma perchè queste ragioni ordinariamente compongonsi di più parti, fa di mestieri per vederle chiare e concludenti, il disporle con un certo ordine e metodo. E di questo metodo noi tratteremo nella maggior parte di questo libro.

CA-

CAPITOLO II.

Di due ſorte di Metodo, Analiſi, e Sinteſi: Eſempio dell' Analiſi.

PUO' generalmente dirſi metodo l'arte di ben diſporre una ſerie di più penſieri, o per diſcoprire una verità ignota a noi, o per provarla ad altri, quando già noi la conoſciamo.

Però ſonci due ſorte di metodo; l'uno per diſcoprir la verità, e chiamaſi *Analiſi*, o *Metodo di Riſoluzione*; e potrebbe ancor chiamarſi *Metodo d' invenzione*: l'altro per darla a conoſcere ad altrui, avendola già noi trovata, e ſi chiama *Sinteſi* o *Metodo di Compoſizione*, che può eziandio chiamarſi *Metodo di dottrina*.

* Ordinariamente non trattaſi per Analiſi tutta intera una ſcienza; ma ſolamente adopraſi per iſciorre qualche quiſtione.

Tutte le quiſtioni ſono di parole o di coſe.

Quiſtioni di parole io chiamo, non già quelle ove s'inquiriſce il ſignificato di qualche parola; ma quelle ove mediante le parole s'inquiriſcono le coſe: come quando cercaſi il ſenſo d'un enimma, o la ſpiegazione di ciò che ha inteſo di dire un autore con parole oſcure ed ambigue.

Le quiſtioni delle coſe poſſon ridurſi a quattro ſpezie principali.

La prima ſi è, quando cercaſi le cagioni mediante gli effetti. Sappiamo per eſempio i varj effetti della calami-

* *La maggior parte di ciò che qui trattaſi delle quiſtioni, s'è preſo da un teſto a penna del Deſcartes che fe vedere all'autore il Sig. di Clercelier.*

lamita, se ne ricerca la cagione. Ci son noti i varj effetti, che usano attribuire all'abborrimento del voto; cercasi se quello ne è la vera cagione, e s'è trovato che no. Si conosce il flusso e 'l riflusso del mare; domandasi qual può essere la cagione d'un sì gran moto e sì regolato.

II. La seconda si è, quando cercansi gli effetti mediante le cagioni. Per esempio in ogni tempo s'è saputo, che il vento e l'acqua aveano gran forza per muovere i corpi; ma gli antichi non hanno bastantemente esaminatò, quali esser potessero gli effetti di queste cagioni, come dipoi s'è fatto per mezzo de mulini da vento, ad un gran numero di cose utilissime alla società umana, e che notabilmente sollevano gli uomini delle loro fatiche; il che esser dovrebbe il frutto della vera fisica. Sicchè può dirsi, che la prima sorta di quistioni, ove cercansi le cagioni mediante gli effetti, son tutta la speculazion della fisica; e che la seconda sorta, ove cercansi gli effetti mediante le cagioni, ne son tutta la pratica.

III. La terza spezie delle quistioni si è, quando mediante le parti cercasi il tutto; come quando essendovi molti numeri, ne cerchiamo la somma, aggiugnendoli l'uno all'altro; o essendone due, se ne ricerca il prodotto, l'uno per l'altro moltiplicandoli.

IV. La quarta si è, quando essendovi il tutto e qualche parte, se ne ricerca la parte rimanente; come quando essendovi un numero, e ciò che se ne dee trarre, cercasi ciò che resterà; ovvero essendovi un numero, cercasi quale sarà la parte tanta.

Ma notisi, che per istendere più queste due ultime sorte di quistioni, e affinchè elle comprendano ciò che propriamente ridursi non potrebbe alle due prime, bisogna pigliare più generalmente la parola, parte, per quello che abbraccia una cosa, i suoi modi, estremità, accidenti, proprietà, e generalmente tutti i suoi

attri-

attributi. Sicchè, per esempio, sarà cercare il tutto dalle sue parti, il cercare lo spazio d' un triangolo dalla sua altezza e dalla sua base; e per l'opposito sarà un cercare una parte dal tutto e un'altra parte, il cercare un lato d' un rettangolo dalla cognizione che si ha del suo spazio, e dell' altro lato che lo comprende.

Di qualunque natura siasi la quistion proposta da risolvere, la prima cosa da fare si è, il concepir chiaramente e distintamente ciò che precisamente domandasi; cioè a dire il punto preciso della quistione.

Perciò fa d' uopo lo schivar ciò che avviene a molti, i quali con una precipitazione di mente pogonsi a risolver ciò che loro vien proposto, prima d' averne ben bene considerato i segni e le circostanze, donde potrebbon riconoscere ciò che domandasi: agguisa d' un servo, a cui comandando il padrone d' andare in traccia d' un suo amico, egli frettoloso v' andasse, prima d' avere inteso più distintamente dal padrone, quale questo amico si fosse.

Comechè dunque in ogni quistione siavi qualche cosa d' ignoto, perchè altrimenti e' sarebbe inutile il domandare; tuttavia, è forza, che quello stesso che è ignoto, sia segnato e caratterizzato da certe condizioni, le quali ne determinin a cercare anzi una cosa che un' altra, e le quali possano farci conoscere, d' aver trovato ciò che noi cerchiamo.

E queste condizioni dobbiam noi di subito attentamente rimirare, niente mai aggiungendovi, che non contengasi in ciò che fu proposto, e niente ommettendovi; imperocchè si può peccare nell'una e l' altra maniera.

Peccherebbesi nella prima maniera, se per esempio essendosi domandato, qual è quell' animale, che la mattina va con quattro piedi, il mezzodì con due, e la sera con tre, ci credessimo astretti a pigliar tutte queste parole di piede, di mattina, mezzodì, e sera, nel pro-

prio

prio loro ſignificato, e naturale. Perchè chi propoſe queſto enimma,non vi ha meſſo per condizione,che così ſi aveſſero a pigliare; ma gli baſta, che metaforicamente ſi piglino: e però ſciogliesi tal quiſtione col dire, che queſt'animale è l'uomo.

Poniamo ſimilmente, che ne venga domandato, con qual artifizio potrebbe eſſer fatta la figura d'un Tantalo, che ſtando appoggiato ad una colonna nel mezzo d'un vaſe in atto d'uomo, che s'abbaſſa per bere, e bere giammai non vi poſſa; perchè l'acqua può ben ſalire nel vaſo fino alla bocca di lui; ma appena gli arriva all'eſtremità delle labbra, precipitevolmente tutta ſi fugge, laſciando il vaſo ſteſſo in aſciutto. Peccherebbeſi, ſe v'aggiugneſſimo condizioni, le quali niente ſerviſſero allo ſcioglimento di tal domanda: ſe ſi fermaſſimo in cercar qualche ſegreto maraviglioſo in queſta figura di Tantalo, che faceſſe fuggire l'acqua, appena giuntali alle labbra: perchè ciò non includeſi nella quiſtione, la quale s'è ben inteſa, dee ridurſi a queſti termini, di fare un vaſo, che non tenga l'acqua, ſe non riempiuto fino ad una determinata altezza, e che la laſci uſcire, quando ſiavi l'acqua in maggior copia. E ciò è molto facile; perchè biſogna ſolo aſcondere un ſifone nella colonna, ſotto la cui baſe ſiavi un piccol forame, onde l'acqua ſalir poſſa entro il braccio minor del ſifone, e 'l braccio più lungo eſca di ſotto al piè del vaſo. Finchè l'acqua meſſa nel vaſo non ſalirà alla cima del ſifone per lo braccio più brieve, reſteraſſi nel vaſo: ma giunta che ſiavi, ne fuggirà per lo braccio più lungo, che tien l'uſcita aperta ſotto al piè del vaſo.

Dimandaſi eziandio, qual eſſere poteva il ſegreto di quel bevitore d'acqua, che feceſi vedere in Parigi venti anni fa; e come far potevaſi, che gittando acqua dalla ſua bocca, nel medeſimo tempo ne riempiſſe cin-

que o sei vasi di vetro, ogni uno d'acqua di colore diverso. Se c'immaginiamo, che queste acque di varj colori fussero nello stomaco di colui, e che egli le separasse, gittandone l'una nel primo vetro, e l'altre negli altri, cercheremo un segreto che mai non si troverà, perchè non è possibile. Si ha dunque solo a cercare, perchè l'acqua uscita nel medesimo tempo dalla medesima bocca sembrasse in ciascun vetro d'un colore diverso; e v'ha grand'apparenza, che ciò procedeva da qualche tintura, la quale aveva egli messa nel fondo di questi vasi.

B Questo eziandio è l'artifizio di coloro, che propongon quistioni, le quali non vogliono che facilmente si possan risolvere. Cioè le circondan di molte condizioni inutili, e che niente giovā a ritrovarne lo scioglimento: tal che difficilmente si può scoprirne il vero della quistione, ma gittasi il tempo, e inutilmente stancasi la mente, fermandosi in cose infruttuose del tutto.

L'altra maniera con che si pecca nell'esaminar delle condizioni di ciò che ricercasi, si è, quando se ne ommette alcuna essenziale alla quistione proposta. Proponesi per esempio il modo di trovar con l'arte il moto perpetuo; imperciocchè ben si sa, che v' ha de'moti perpetui nella natura, come è quello delle fontane, de'fiumi, e degli astri. Alcuni che hanno considerato, che la terra gira intorno al suo centro, e che altro non è fuorchè una grossa calamita, di cui la calamita ha tutte le proprietà, hanno eziandio creduto, potersi disporre una calamita in tal guisa, che sempre circolarmente girasse. Ma quando ciò fusse, non sariasi soddisfatto al problema; di trovar con l'arte il moto perpetuo; imperciocchè questo sarebbe un moto simile a quello d'una ruota, che vien girata dalla corrente d'un fiume.

2 Ben dunque esaminate che siansi le condizioni, le qua-

quali disegnan ciò che v'è di sconosciuto nella quistione, bisogna dipoi esaminar ciò che v'è di noto; perchè quindi si dee arrivare alla cognizione di ciò che non vi si conosce. Perchè non abbiam ad immaginarci di dover trovare un nuovo genere di cose; mercecchè la nostra mente può solo stendersi a conoscere, che ciò che uno ricerca, partecipa nella tal o tale maniera della natura di quelle cose che da noi son conosciute. Se un uomo per esempio fosse cieco dalla nascita, indarno cercherebbonsi argomenti e prove per fargli aver le vere idee de'colori, quali noi le abbiamo mediante il senso della vista. Parimenti se la calamita o gli altri corpi, de quali cercasi la natura, fossero nuovi generi di cose, e tali che simili a quelli niente avesse concepito la nostra mente, non dovremmo sperare d'averne cognizione veruna per mezzo di ragionamento; ma ne avremmo bisogno d'una mente diversa dalla nostra. Laonde bisogna credere d'aver trovato ciò che può trovarsi dalla mente umana, se si può concepire distintamente una tal mistura di enti e di nature note a noi, la quale produca tutti quegli effetti, che noi veggiamo nella calamita.

Nell'attenzion fatta a ciò ch'è noto nella quistion da risolvere consiste principalmente l'analisi; tutta l'arte consistendo nel ritrar da questa esamina molte verità che posson farci scorta a conoscer ciò che noi cerchiamo.

Per esempio propongasi, *Se l'anima umana sia immortale*. Per ricercar ciò rechiamoci a considerar la natura della nostr'anima. Vi si osserva primieramente, proprietà sua essere il pensare; e che ella può ben dubitare di che che sia, ma non già s'ella pensa; perchè lo stesso dubitare è un pensiero. Esaminiamo dipoi cosa sia il pensare; e veggendo, nell'idea del pensiero niente includersi di ciò che includesi nell'idea della sostanza estesa, chiamata corpo, e potersi eziandio negar del

penſiero ciò tutto che s'appartiene al corpo; come l'eſſer lungo, largo, e profondo, l'aver diverſità di parti, l'eſſer d'una determinata figura, l'eſſer diviſibile, ec. ſenza però diſtrugger l'idea che s'ha del penſiero; conchiuderemo, che'l penſiero non è un modo della ſoſtanza eſteſa; imperciocchè la natura del modo ſi è, il non poter eſſere conceputo, negandoſi di lui la coſa di che egli è modo. Donde s'inferiſce ancora, che 'l penſiero non eſſendo un modo della ſoſtanza eſteſa, biſogna che egli ſia l'attributo d'un'altra ſoſtanza e che pertanto la ſoſtanza penſante,e l'eſteſa ſieno due ſoſtanze realmente diſtinte. Quindi ne ſiegue, che dalla diſtruzion dell'una non dee ſeguire la diſtruzion dell' altra; perocchè eziandio la ſoſtanza eſteſſa propriamente non ſi diſtrugge; ma tutto quello che avviene in ciò, che chiamiamo diſtruzione, altro non è, fuorchè il cangiamento e la diſſoluzione d'alcune parti della materia, la quale ſempre ſi rimane nella natura; ſiccome noi giudichiamo molto bene, che rompendoſi tutte le ruote d'un orologio, non però diſtruggeſi veruna ſoſtanza, benchè diceſi l'orologio eſſer diſtrutto. Il che dimoſtra, che l'anima non eſſendo diviſibile, nè compoſta di parti, non può perire; e conſeguentemente che ella è immortale.

Eccovi ciò, che chiamaſi *analiſi* o *riſoluzione*. Nel che deeſi oſſervare

Primieramente (la qual coſa biſogna eziandio praticar nel metodo detto *di compoſizione*) di paſſar ſempre dalle coſe più note alle men note; perchè niſſun vero metodo può ſottrarſi da queſta regola.

Secondariamente, che 'l metodo di riſoluzione è in ciò differente da quello di compoſizione, che nel primo prendonſi queſte verità conoſciute nell'eſaminamento particolare della coſa propoſta, e non le coſe più generali, come ſi fa nel metodo di dottrina. Così nell'eſempio poco fa propoſto non ſi principia da queſte maſ-

ſime

ſime generali; Che niuna ſoſtanza diſtruggeſi, propriamente parlando; Che ciò, che diſtruzione s'appella, altro non è, fuorchè un diſcioglimento di parti; Che ciò, che non ha parti, non può eſſere diſtrutto, ec. ma come per gradi ſi va ſalendo a queſte cognizioni generali.

Terzo, che non vi ſi propongano le maſſime chiare ed evidenti, ſe non a miſura che ſe n'ha biſogno; dove nell'altro metodo quelle ſi ſtabiliſcono ſul bel principio, ſiccome più abbaſſo noi diremo.

Quarto finalmente, che queſti due metodi non ſono differenti fra di ſe, ſe non come il cammino che ſi fa, ſalendo da una valle ad un monte, è differente da quel che ſi fa dal monte ſcendendo nella valle; ovvero come ſon differenti di due modi, de'quali uno può valerſi per lodar qualchè perſona diſceſa da San Luigi. L'uno ſi è, il moſtrar, che queſta perſona ha il tale per padre, che era figliuolo del tale, queſti d'un altro, e così fino a S. Luigi: l'altro ſi è il principiar da S. Luigi, e dimoſtrar, che egli ha avuto i tai figliuoli, e queſti hanno avuto altri figliuoli, e così andar diſcendendo fino alla perſona di cui ſi tratta. E queſt'eſempio nel noſtro propoſito è tanto più proprio, quanto è certo, che per trovare una genealogia ignota biſogna ſalir dal figliuolo al padre; ma per eſporla dopo d'averla trovata, il modo più ordinario ſi è, il principiar dal tronco, per farne vedere i diſcendenti: e così per l'ordinario ſi fa nelle ſcienze, ove dopo eſſerci ſerviti dell'analiſi per trovar qualche verità, ci ſerviamo dell'altro metodo per iſpiegar ciò, che s'è trovato.

Quindi può intenderſi, coſa è l'analiſi de'geometri: eccone in che conſiſte. Venendo lor propoſta una propoſizione della quale ne ignoran la verità o la falſità, s'ella è un teorema, la poſſibilità, o l'impoſſibilità, s'ella è un problema; ſuppongon ciò eſſere, come loro vien propoſto; ed eſaminando ciò, che indi ne conſiegue,

se in tal esaminamento arrivano a qualche verità chiara, della quale ciò che proponesi, sia una necessaria conseguenza, ne concludon, che la proposizion è vera; e ripigliandola poi donde avean finito, la dimostran con l'altro metodo, che chiamasi *di composizione*. Ma se con una necessaria conseguenza cadono dalla proposizione fatta in qualche incoveniente o impossibilità, ne concludono, che la proposizione è falsa od impossibile.

Eccovi ciò che può dirsi generalmente dell'analisi, la quale consiste più nel giudizio e prudenza, che in regole particolari. Nondimeno queste quattro, che 'l Descartes propone nel suo *Metodo*, posson esser utili, per non cadere in errore, volendo investigar la verità nelle scienze umane; avvegnachè per dire il vero elle sieno generali per ogni metodo, e non particolari per la sola analisi.

La prima si è, *di non ammetter mai cosa alcuna per vera, la quale non conoscasi evidentemente esser tale; cioè a dire di schivare attentamente la precipitazione e prevenzione, e di nulla comprender ne' suoi giudizj, fuorchè ciò, che sì chiaramente presentasi all' intelletto, che non abbiavi motivo di metterlo in dubbio.*

La seconda, *di divider cadauna delle difficoltà che si esaminan, in quante parti si può, e che son necessarie per isciorle.*

La terza, *di condur con ordine i suoi pensieri, principiando dagli oggetti i più semplici e facili a conoscere, per salire a poco a poco come per gradini fino a' più composti, disponendo con qualche ordine eziandio que' che di lor natura l' un l' altro non si precedono.*

La quarta *di annoverar minutamente, e considerar che che sia, di modo che si possa esser certo di niente ommettere.*

Veramente è molto difficile l'osservar queste regole; ma giova sempre l' averle innanzi agli occhi, osservarle quan-

le quanto si può, allorchè si va in traccia della verità per via della ragione, in quanto la nostr'anima è atta a conoscerla.

CAPITOLO III.

Del metodo di Composizione, e particolarmente di quello, che osservano i geometri.

CIO' che abbiamo detto nel capo antecedente, ne ha già dato qualche idea del metodo di composizione, che è il più importante; imperciocchè di quello ci serviamo per ispiegare ogni scienza.

Questo metodo principalmente consiste in principiar dalle cose più generali e più semplici, per passare alle men generali e più composte. Con questo si sfugge il replicare spesso le medesime cose. Imperocchè se si trattassero le specie avanti del genere, essendo impossibile il conoscer bene una specie, senza conoscerne il genere, bisognerebbe spiegar molte volte la natura del genere nella spiegazione di ciascheduna specie.

Bisogna eziandio osservar molte cose, per rendere questo metodo perfetto, e totalmente proprio al fine che dobbiam proporci; cioè di dare una cognizion chiara e distinta della verità. Ma perchè i precetti generali son più difficili da comprendere, quando sono separati da ogni materia; noi considereremo il metodo seguito da' geometri, il quale sempre fu giudicato il più acconcio per persuadere le verità, e totalmente convincer la mente. Mostreremo primieramente ciò che v'è di buono, e dipoi ciò che sembra esservi di difettoso

I geometri avendo per fine di non asserir cosa che non convinca, hanno giudicato di poter ciò conseguire, osservando tre cose in generale.

La prima si è di *non lasciare ambiguità veruna ne' termini*. Al che hanno provveduto con le definizioni

de' vocaboli, delle quali abbiam parlato nella prima parte.

La seconda si è di *stabilire i lor ragionamenti solo sovra principj chiari ed evidenti, e a' quali niente da verun saggio si possa opporre*. Perciò prima di tutto pongon assiomi, i quali domandano che loro si concedano; Imperciocchè son così chiari, che il volerli provare sarebbe un oscurarli.

La terza si è, di *provar dimostrativamente tutte le lor proposizioni*, non servendosi, se non delle definizioni già date, de' principj già conceduti come evidentissimi, e delle proposizioni già innanzi dimostrate, e le quali poi divengono ad essi, come nuovi principj.

Sicchè può ridursi a questi tre capi tutto ciò che osservano i geometri per convincere l'intelletto; e tutto contiensi in queste cinque regole importantissime.

Regole necessarie per le definizioni.

1. *Non si lasci senza definirlo, qualsisia termine alquanto oscuro ed equivoco.*

2. *Nelle definizioni s' impieghino soli termini perfettamente noti, o di già spiegati.*

Per gli assiomi.

3. *Non pongasi assioma, se non di cose perfettamente evidenti.*

Per le dimostrazioni.

4. *Provinsi tutte le proposizioni alquanto oscure, sol impiegandovi, o le definizioni già fatte, o gli assiomi conceduti, o le proposizioni già dimostrate, o la costruzion della cosa stessa che si tratta, quando dovrà farsi qualche operazione.*

5. Che

5. *Che mai non ci abusiamo dell' equivoco de' termini, lasciando di sostituirvi mentalmente le definizioni, che gli ristringono e spiegano.*

Eccovi ciò, che i geometri hanno stimato necessario per rendere le prove convincenti e invincibili. Bisogna confessare, che l' attenzione nell' osservar queste regole è sufficiente per isfuggire i falsi ragionamenti nel trattare le scienze; il che senza dubbio è il principale; perchè tutto 'l restante può dirsi anzi utile che necessario.

CAPITOLO IV.

Spiegazion più particolare di queste regole, e primieramente di quelle, che appartengono alle definizioni.

BEnchè già nella prima parte abbiam discorso dell' utilità delle definizioni de' termini; nondimanco ciò è tanto importante, che non può mai essere soverchio il ridirlo. Perocchè suol farsi un'infinità di dispute, materia delle quali per l' ordinario è la sola ambiguità de' termini, da chi presi in un senso, e da chi in un altro. Cosicchè cesserebbon grandissime contese in un momento, se o l'uno o l' altro de' disputanti si pigliasse il pensiero di spiegar chiaramente, e 'n poche parole ciò che egli intende per gli termini, che sono il soggetto della disputa.

Cicerone osservò, che il più delle dispute tra' filosofi antichi, e principalmente tra gli Stoici e gli Accademici, erano fondate su la sola ambiguità delle parole; gli Stoici per mettersi in maggior venerazione avendo preso i termini della morale in un senso diverso dagli altri: il che faceva credere, che la morale di essi fusse via più severa e perfetta; ancorchè questa pretesa perfezione fosse nelle sole parole, e non nelle cose, il savio degli Stoici pigliandosi i piaceri del vivere ugualmente

che

che quello dell'altre ſette, i quali ſembravano men rigoroſi, e non iſchivando con meno di diligenza i mali e gli incomodi: con queſto ſolo divario, che gli altri filoſofi uſavano le parole ordinarie di beni e di mali; ma gli Stoici godendo de' piaceri, chiamavanli, non beni, ma coſe da preferire, προηγμενα; e fuggendo i mali, chiamavanli, non mali, ma coſe da rigettarſi, ἀποπροηγμενα.

Egli è dunque utiliſſimo conſiglio, il troncar da tutte le diſpute tutto ciò che ſolo fondaſi ſu l'equivoco delle parole; definendole con altri termini così chiari, che non poſſano prenderſi in altro ſenſo.

A queſto ſerve la prima delle regole ſoppraddette; *Che non ſi laſci ſenza definirlo, verun termine, che alquanto oſcuro ſia ed equivoco.*

Ma per raccorne tutta la dovuta utilità delle definizioni, fa d'uopo l'aggiungervi la ſeconda regola; *Che nelle definizioni mettanſi que' ſoli termini, che ſon già noti perfettamente, o già ſpiegati*: cioè a dire che mettanſi que' ſoli termini, che chiaramente quanto ſi può diſegnan l'idea, che vuol ſignificarſi con la parola definita.

Perchè quando aſſai chiaramente e diſtintamente non s'è diſegnata l'idea alla quale vuolſi unire una parola, egli è quaſichè impoſſibile, che nel proſeguimento inſenſibilmente non ſi paſſi a un'altra idea; cioè a dire che qualunque volta s'adopra queſta parola, invece di ſoſtituirle mentalmente la medeſima idea, che s'è diſegnata, ſe ne ſoſtituiſce un'altra, che ne vien ſuggerita dalla natura. E di ciò agevolmente ce ne poſſiamo accorgere, ſoſtituendo eſpreſſamente la definizione al definito. Perchè ciò non dee cangiare il ſenſo della propoſizione, quando il definito ſia ſempre rimaſo nella ſteſſa idea; ma quando rimaſo non vi ſia, cangerà ſempre la propoſizione.

Ciò tutto meglio comprenderaſſi con qualche eſempio.

pio. Euclide definisce l'angolo piano rettilineo; *Il concorso di due linee rette inclinate in un medesimo piano.* Se si considera questa come una semplice definizione di parola, di modo che si consideri il termine, *angolo*, come ignudo d'ogni significato, niun può biasimarsi di dargli quello di concorso di due linee, cosicchè sempre lo ritenga; e il far ciò ad Euclide era permesso. Ma egli era tenuto a sovvenirsene, e prender solo in questo senso la parola, *angolo*. Per veder dunque s'egli lo ha fatto, qualunque fiata parla dell'angolo, fa d'uopo il sostituirvi la definizion che gli ha dato; e se sostituendola trovasi qualche inconveniente in ciò che egli dice dell'angolo, ne seguirà, che egli non è rimaso nell'idea assegnatagli, ma insensibilmente è passato a un'altra. Egli per esempio insegna a dividere un angolo in due parti uguali. Sostituitevi la definizione. Chi non vede, non essere il concorso delle due linee che si divide; nè quel concorso che ha due lati e una base o suttendente; ma che ciò tutto conviene a quello spazio, e concorso che tra le suddette linee è compreso.

Egli è evidente, che ciò che ha ingannato Euclide, e che ha fatto che non definisse l'angolo con la parola di spazio compreso tra due linee che concorrono, si è, perchè vedeva, che questo spazio poteva esser maggiore, o minore, quando i lati dell'angolo sono più lunghi o più brevi, senza che però siane maggiore l'angolo, o minore. Ma non dovea quindi conchiudere, che l'angolo rettilineo non è uno spazio; ma solamente che egli è uno spazio compreso tra due linee, che concorrono, indeterminato secondo l'una delle dimensioni corrispondente alla lunghezza di queste due linee, e determinato secondo l'altra dalla parte proporzionale d'una circonferenza, la quale ha per centro il punto, dove queste linee concorrono.

Questa definizione così chiaramente spiega l'idea che tutti gli uomini hanno d'un angolo, che insieme è definizion

nizion

nizioni di nome e di cosa; salvochè la parola, *angolo*, nel discorso ordinario degli uomini eziandio comprende l'angolo solido; dove da questa definizione ella si ristrigne a sigificare un angolo piano rettilineo. E quando si è così definito l'angolo, egli è fuor d'ogni dubbio, che qualunque cosa potrà poi dirsi dell'angolo piano rettilineo, quale trovasi in ogni figura rettilinea, sarà vera di quest'angolo così definito, senzachè siamo mai obbligati a cangiare idea, nè che scoprasi veruno inconveniente nel sostuire la definizione al definito. Imperocchè questo spazio così spiegato può dividersi in due, in tre, in quattro; questo spazio ha due lati tra' quali è compreso; questo dalla parte che è indeterminata sotto di se, può esser terminato con una linea, che chiamasi base o suttendente; questo non è considerato come maggior o minore per esser compreso tra linee più lunghe o più brevi; perchè secondo tal dimensione essendo esso indeterminato, quindi non dee prendere la grandezza sua o piccolezza: per questa definizione trovasi il modo di giudicare se un angolo è uguale a un altro, o s'è maggiore, o se minore. Imperciocchè la grandezza di questo spazio non essendo determinata se non dalla parte proporzionale d'una circonferenza che ha per centro il punto ove concorron le linee, le quali comprendon l'angolo: allorchè due angoli sono misurati ciascuno dalla parte aliquota uguale della sua circonferenza, come da una decima parte, sono uguali; e se uno ne ha la decima parte, e l'altro la dodicesima, quello che ne ha la decima, è maggiore di quello che ne ha la dodicesima. Dove dalla definizione d'Euclide non può intendersi in che consista l'ugualità di due angoli; il che genera una confusion incredibile ne' suoi Elementi; siccome ha osservato il Ramo, avvegnachè egli meglio non vi riesca.

Eccovi altre definizioni d'Euclide, dove commette il medesimo fallo, che in quella dell'Angolo. *La Ragio-*

gione (ei dice) *è una relazione di due grandezze del medesimo genere paragonate insieme nella quantità : La Proporzione è una similitudine di ragioni .*

Secondo queste definizioni il termine, *Ragione*, dee comprender la relazione che v' è tra due grandezze, allorchè vi si considera, di quanto l'una avanza l'altra; perchè non può negarsi, che ella non sia una relazione di due grandezze paragonate nella quantità. E in conseguenza quattro grandezze averanno proporzione insieme, quando la differenza della prima alla seconda è uguale alla differenza della terza alla quarta. Non posson dunque riprendersi queste definizioni d'Euclide, purchè egli stiasi in queste idee, da se disegnate da tali parole, e alle quali ha dato i nomi di *ragione*, e di *proporzione*. Ma egli non vi sta; perchè in tutto il proseguimento del suo libro questi quattro numeri, 3. 5. 8. 10. non sono proporzionali; benchè loro convenga la definizion da esso data al termine *proporzione*; perocchè tra'l primo numero e'l secondo, paragonati nella quantità, v'è quella relazione, che vi è tra'l terzo e'l quarto.

Per non cader dunque in simile inconveniente; bisognava notare, che posson due grandezze paragonarsi in due modi; l'uno considerando quanto l'una grandezza avanza l'altra; l'altro, come l'una contiensi dall' altra. E siccome queste due relazioni sono diverse; così doveasi dar loro nomi diversi; alla prima dando il nome di *differenza*, e riservando all'altra il nome di *ragione*. Bisognava poi definir la *proporzione*, l'ugualità dell' una o l'altra di queste sorte di relazioni, cioè o della *differenza*, o della *ragione*: e perchè ciò ne forma due specie, così ancor distinguerle con due nomi diversi, chiamando l' ugualità delle differenze, *proporzion aritmetica*; e l'ugualità delle ragioni, *proporzion geometrica*. E perchè questa seconda è di maggior uso che la prima, potevasi eziandio avvertire, che

quan-

quando femplicemente nomafi *proporzione*, o *grandezze proporzionali*, intendefi la proporzion geometrica, e non l'aritmetica, fe non quando s'efprime. Eccovi ciò che avrebbe rifchiarata ogni ofcurità, e tolto via ogni equivoco.

Ciò tutto ci dà a conofcere, che non dobbiamo abufarci di quella maffima, che le definizioni delle parole fon arbitrarie; ma bifogna por mente di difegnar sì chiaro e diftintamente l'idea, alla quale vogliamo unire la parola definita, che non poffa efservi inganno nel profeguimento del difcorfo, col cangiar quefta idea; cioè col pigliar la parola in un fenfo diverfo da quel che fe l'è dato nella definizione, coficchè non poffa foftituirfi effa definizione al definito, fenza incorrere in qualche inconveniente.

CAPITOLO V.

Che fembra, i geometri non aver fempre ben comprefo la differenza che c'è tra la definizione delle parole, e la definizion delle cofe.

BEnchè niffun autore ufi le definizioni delle parole meglio de' geometri; tuttavolta io credo d'effere obbligato a notare, che effi non hanno fempre fatto rifleffo alla differenza che c' è tra la definizion delle cofe e quella delle parole, cioè che le prime poffono impugnarfi, ma non già le feconde. Perchè io li veggio contendere delle difinizioni delle parole con quell' ardore medefimo, col quale contenderebbon trattandofi delle fteffe cofe.

Così leggefi ne' Commentarj del Clavio fopra Euclide una lunga difputa e molto calda tra 'l Peletier e lui circa lo fpazio comprefo tra la tangente e la circonferenza; il quale il Peletier pretendeva non effere un angolo, e'l Clavio teneva l'oppofto. A chi non apparifce,

che

che tutto questo contrasto poteasi terminare in una parola, domandando all' uno e l' altro, ciò che intendeva per la parola angolo?

Veggiamo eziandio, che Simone Stevino, famosissimo Matematico del Principe d' Orange, avendo definito il Numero, *essere ciò, onde spiegasi la quantità di ciascheduna cosa*, dopo dà nelle furie contro chi non vuole, che l'unità sia numero, insino a far delle sclamazioni rettoriche, come se ella fosse una disputa molto importante. Egli è ben vero, che in questo discorso v' inserisce una quistione di qualche rilevanza, cioè se l'unità è al numero, come il punto alla linea. Ma ciò bisognava distinguere, per non confonder due cose diverse; e bisognava trattar separatamente queste due quistioni; l' una se l' unità è numero, l' altra se l' unità è al numero ciò, che il punto è alla linea; e dir della prima, che era sol una disputa di nome, e che l'unità era numero, o non era, secondo la definizione che al numero volevasi dare. Perchè definendolo come Euclide: *Il numero è una moltitudine composta di unità*, era evidente, che l' unità non è numero. Ma questa definizion d' Euclide essendo arbitraria, ed essendo permesso il darne al numero un' altra, se gliene poteva dare una simile a quella dello Stevino, giusto la quale l' unità è numero. Quindi è sciolta la prima quistione, senzachè però in oltre possa opporsi cosa alcuna a chi non vuol chiamar numero l' unità senza una manifesta petizion di principio; siccome può vedersi, esaminando le pretese dimostrazioni dello Stevino; delle quali questa è la prima:

La parte è della stessa natura del tutto:
L' unità è parte d'una moltitudine d' unità:
Dunque l' unità è della stessa natura che una moltitudine di unità; e per conseguente ella è numero.

Quest' argomento è nullo. Perchè se la parte sempre fosse della medesima natura col suo tutto, ne seguirebbe,

be, che ella sempre aver dovrebbe il medesimo nome del tutto; mentre avviene sovente l' opposto. Un soldato è una parte dell'esercito, e non è un esercito; una camera è parte della casa, e non è casa; un mezzo cerchio non è cerchio; la parte d'un quadrato non è un quadrato. Al più dunque prova quest' argomento, che l' unità essendo parte della moltitudine delle unità, ha qualche cosa di comune con tutte queste moltitudini, giusto la quale potrà dirsi, che elle sono d'una medesima natura. Ma ciò non prova, che siavi obbligo di dare il medesimo nome di numero all' unità, e alla moltitudine dell'unità; perchè se si vuole, può la moltitudine delle unità ritenere il nome suo di numero, e all' unità dare solo il nome suo d'unità, o di parte del numero.

La seconda ragione dello Stevino non è punto migliore.

Se da un numero dato non si toglie alcun numero, resta il numero dato:

Dunque se l'unità non fusse numero, dal tre togliendosi un' unità, resterebbe il numero dato; il che è un inconveniente.

Ma questa maggiore è ridicola, e suppone ciò, che è in quistione. Perchè Euclide negherà, che resti il numero dato quando non vi si toglie alcun numero. Imperciocchè acciocchè non resti tal quale egli era, basta che tolgasi via o un numero o una parte di numero, qual è l' unità. E se quest' argomento valesse, proverebbesi nella medesima guisa, che levandosi un mezzo cerchio da un cerchio dato, il cerchio dato rimarrebba, perchè non vi si leva alcun cerchio.

Pertanto gli argomenti tutti dello Stevino provano al più, che può definirsi il numero in guisa, che la parola, numero, convegna all' unità, perchè l' unità, e la moltitudine hanno assai di convenienza, per esser significate da un medesimo nome: ma in nissun modo provano,

no, che eziandio non possa definirsi il numero, ristringendo questo termine alla moltitudine delle unità, per non esser poi necessitati ad eccettuarne l'unità, ogniqualvolta spieganfi le proprietà che convengono a tutti i numeri, e all'unità non convengono.

Ma la seconda quistione, cioè se l'unità è agli altri numeri, come il punto alla linea, non è della medesima natura che la prima, nè una quistion di nome, ma di cosa. Perchè assolutamente è falso, che l'unità sia al numero, come alla linea il punto; conciossiachè l'unità aggiunta al numero lo fa maggiore; ma non già il punto aggiunto alla linea; l'unità è parte del numero, ma non il punto della linea; e l'unità levata via dal numero, il numero dato non rimane; dove rimane la linea data, dalla quale levasi via un punto.

Il medesimo Stevino è pieno di somiglianti dispute su le definizioni delle parole; come quando si scalda per provar che 'l numero non è una quantità discreta; che la proporzion de' numeri è sempre aritmetica, e non mai geometrica; che ogni radice di qualunque numero è un numero. Il che dimostra, non aver lui compreso, cosa propriamente fosse una definizion di parole; e d'aver pigliato le definizioni delle parole, le quali non vengono in disputa, per le definizioni delle cose, delle quali può disputarsi con ragione.

CAPITOLO VI.

Delle regole appartenenti agli assiomi, cioè alle proposizioni chiare ed evidenti per se stesse.

TUtti convengono, che v'ha delle proposizioni così chiare ed evidenti per se stesse, che non hanno bisogno d'essere dimostrate; e che tutte quelle che non si dimostrano, deggiono esser tali, per essere principj d'una vera dimostrazione. Perocchè per ogni poco che

ſieno incerte, egli è chiaro, che eſſer non poſſono il fondamento d'una concluſione del tutto certa.

Ma molti ben non comprendono, la chiarezza d'una propoſizione e l'evidenza in che conſiſte. Perchè primieramete non è da immaginare, che una propoſizione ſia chiara ed evidente ſol quando niſſun contradice a quella; e che debba ſtimarſi dubbioſa, o almeno ſiavi obbligo di provarla, quando alcuno la niega. Se ciò fuſſe, nulla ci ſarebbe di certo ed evidente; perchè furonvi filoſofi, che hanno profeſſato di dubitar generalmente di chechesſia; ed altri che hanno preteſo, niuna propoſizione eſſer più veriſimile della ſua contraria. Non dunque dal contradire deeſi giudicar della certezza e dell'evidenza; niente avendovi di che non poſſa quiſtionarſi almeno con parole. Ma deeſi ſtimar chiaro ciò che ſembra tale a que' che voglion prenderſi il penſiero di conſiderare attentamente le coſe, e voglion dire con ſincerità quel che internamente ne giudicano. Però c'è in Ariſtotile un detto ſenſatiſſimo, che la dimoſtrazione rimira propriamente il ſolo diſcorſo interno, e non l'eſterno; perchè nulla è sì ben dimoſtrato, che un oſtinato negar nol poſſa, e non perſiſta in contender con parole di quelle medeſime coſe, delle quali interiormente è perſuaſo; la quale è una peſſima diſpoſizione, e indegniſſima d'una mente ſana: benchè ſia la verità, che tal vizio pigliaſi ſovente nelle ſcuole della filoſofia, per l'uſo introdottovi di diſputar di cheche ſia, e di recarſi a onore il non ceder mai; giudicandoſi quegli aver più ingegno, ch'è il più pronto in trovar ſutterfugj. Dove il carattere d'un uomo ſaggio e ſincero ſi è, di arrenderſi alla verità appena ſcoperta, e di amarla nella bocca medeſima del ſuo avverſario.

Secondariamente gli ſteſſi filoſofi, che giudican, tutte le noſtre idee naſcere da'noſtri ſenſi, ſoſtengono parimenti, che da' ſenſi tutta la certezza ed evidenza imme-

mediatamente o mediatamente proviene. *Perchè* (dicono) *questo medesimo assioma, il quale stimasi il più chiaro ed evidente che si possa desiare*; Il tutto è maggior della sua parte: *non ha tenuto credenza nella nostr'anima, se non perchè fin dalla fanciullezza abbiamo trovato in particolare, che tutto l'uomo è maggior del suo capo; e tutta una casa è maggior della sua camera; d'un albero un bosco, e d'una stella il cielo.*

Questa immaginazione è tanto falsa, quanto è quella che rigettata abbiamo nella prima parte; *Ogni nostra idea da' sensi aver la sua origine*. Perchè se noi fossimo certi di questa verità; *il tutto esser maggiore della sua parte*, solo perchè ne abbiam fatto molte osservazioni fin dalla nostra infanzia, noi non ne saremmo probabilmente certi, perchè l'induzion non è un mezzo certo di conoscere una cosa, se non quando siamo certi, che l'induzione è intera; niente essendo più frequente, che 'l discoprire la falsità di ciò che credevamo esser vero fondati sopra induzioni, che apparivano così generali, che le giudicavamo incapaci d'eccezione.

Per lo passato fin già non molti anni sono, credevasi cosa indubitabile, che l'acqua contenuta in un sifone volto allinsù, che avesse un braccio più largo dell'altro sarebbe stata sempre allo stesso livello, nè s'alzerebbe più nel braccio più angusto di quello che nel braccio più largo ella sia: imperciocchè con infinità d'osservazioni ognuno accertato se n'era. E tuttavia dipoi s'è scoperto, ciò essere il falso, quando un braccio estremamente è angusto; perchè quivi ascende l'acqua ad altezza maggiore. Ciò tutto dimostra, che le sole induzioni non posson dare una certezza intera d'alcuna verità, quando noi non siamo sicuri, che quelle sieno generali: la qual cosa è impossibile. E per conseguente noi probabilmente non saremmo certi della verità di quell'assioma, *Ogni tutto è maggior della sua parte*, quando sol ne fossimo certi, per aver veduto che un uomo è maggior del suo

capo, un bosco d'un albero, una casa d'una camera, il cielo d'una stella; perchè noi avremmo sempre motivo di dubitare, che siaci qualche altro tutto non maggior della sua parte al quale non abbiamo noi posto mente.

Dunque non dalle osservazioni fatte fin dalla nostra infanzia dipende la certezza di questo assioma; perchè per lo contrario niente può più tenerci in errore, che il fermarci ne' pregiudizj della nostra infanzia. Ella dunque dipende dalle stesse idee chiare e distinte che noi abbiamo del tutto e della parte, nelle quali chiaramente contiensi e che 'l tutto è maggior della parte, e che la parte è minore del tutto. E tutto quello che ci han giovato le osservazioni che fatte abbiamo d'un uomo maggior del suo capo, e d'una casa maggiore d'una camera, si è, che quelle hanno dato a noi occasione che ponessimo mente alle stesse idee *del tutto* e *della parte*. Ma assolutamente è falso, che elle sieno la cagione di questa certezza assoluta e costante, che abbiamo noi della verità di quest'assioma, come penso d'aver dimostrato.

Quanto abbiamo detto di quest'assioma, penso potersi dire di tutti gli altri; e però io credo, che la certezza ed evidenza della cognizione umana nelle cose naturali dipende da questo Principio.

Ciò tutto che nell'idea chiara e distinta d'una cosa contiensi, con verità può affermarsi della medesima cosa.

Così perchè *l'esser animale* contiensi nell'idea dell'*uomo*, posso affermar dell'uomo, lui essere *animale*: perchè l'aver tutti i suoi diametri uguali contiensi nell'idea del cerchio, posso affermar d'ogni cerchio, che tutti i suoi diametri sono uguali: perchè l'avere i suoi tre angoli uguali a due retti contiensi nell'idea del triangolo, posso affermar ciò d'ogni triangolo.

Nè può negarsi questo principio senza distrugger tutta l'evidenza della cognizione umana, e stabilire un ridico-

dicolo Pirronifmo. Perchè noi non poffiamo giudicar delle cofe, fe non dall'idee che ne abbiamo; imperciocchè noi non abbiamo altro modo di concepir le cofe, fe non inquanto elle fono nella noftra mente; ed elle non ci fono, fe non mediante le loro idee. Che fe i giudizj che noi formiamo, confiderando quefte idee, non riguardaffero le cofe in fe fteffe, ma folamente i noftri penfieri, cioè a dire fe dallo fcorgere chiaramente che l'aver tre angoli uguali a due retti contienfi nell'idea del triangolo, io non aveffi il diritto di conchiudere, che realmente ogni triangolo ha i tre angoli uguali a due retti; ma folamente che io penfo così; egli è evidente, che non avremmo noi veruna cognizion delle cofe; ma de' noftri foli penfieri; e in confeguenza niente fapremmo delle cofe, le quali crediamo di fapere con più di certezza; ma folamente fapremmo, che noi penfiamo effer quelle così: il che manifeftamente diftrugerebbe ogni fcienza.

Nè v'ha di che temere, che alcuno feriamente nieghi quefta confeguenza, cioè che di niffuna cofa fapremmo, s'ella è vera o falfa in fe fteffa. Perchè ve n'ha di così femplici, ed evidenti, come *Io penfo, dunque io fono*; *Il tutto è maggiore della fua parte*, che egli è impoffibile il dubitare feriamente, s'elle fieno tali in fe fteffe, quali noi le concepiamo: La ragione fi è, che non può dubitarfi fenza panfarci, e non ci fi può penfare fenza crederle vere, e per confeguente non fi può dubitarne.

Tuttavia quefto folo principio non bafta, per giudicare di quello che dee ammetterfi per affioma. Perchè alcuni attributi veramente contengofi nell' ideea delle cofe, che tuttavia poffono e deggionfi dimoftrare; come l'ugualità di tutti gli angoli d'un triangolo a due retti, e tutti quelli d'un effagono a otto retti. Ma è d'uopo il porre mente, fe c'è bifogno folamente di confiderare la cofa con un'attenzione mediocre, per

veder chiaramente, che un tal attributo vi si contiene; ovvero se in oltre è di necessità l'unirvi qualche altra idea, per conoscervi questo legame. Quando solamente v'è bisogno il considerare l'idea, la proposizione può prendersi per assioma; sopra il tutto quando questa considerazione sol richiegga un'attenzione mezzana, di che tutti gl'ingegni ordinarj sono capaci. Ma se v'abbisogna qualche altra idea oltre all'idea della cosa, allor quella è una proposizione, la quale bisogna dimostrare. Pertanto possono darsi queste due regole per gli assiomi.

1. REGOLA.

Quando per chiaramente vedere, che un attributo conviene ad un soggetto, come per vedere, che al tutto conviene l'esser maggior della parte, v'è sol bisogno di considerar le due idee del soggetto e dell'attributo con un'attenzione mezzana, cosicche ciò non possa farsi senza comprendere che l'idea dell'attributo veramente contiensi nell'idea del soggetto; allora si ha il diritto di prender questa proposizione per un assioma, il quale non ha bisogno di essere dimostrato, perchè ha da se stesso tutta quell'evidenza, che dalla dimostrazione potrebbe ricevere; la quale altro far non potrebbe, fuorchè mostrare, che quest'attributo conviene al soggetto, servendosi d'una terza idea per dare a conoscere questo legame; il che digià si conosce senza l'ajuto d'alcuna terza idea.

Ma non bisogna confondere una semplice spiegazione, ancorchè avesse qualche forma d'argomento, con una vera dimostrazione. Perchè alcuni assiomi hanno bisogno d'essere spiegati per darli meglio ad intendere, benchè non abbian bisogno d'essere dimostrati; altro non essendo la spiegazione, che il dire in altri termini, e più diffusamente ciò che nell'assioma contiensi; dove la dimostrazione domanda qualche nuovo mezzo ter-

termine, il quale nell'affioma chiaramente non contienfi.

2. REGOLA.

QUando la fola confiderazion dell'idee del foggetto e dell'attributo non bafta per veder chiaramente, che l'attributo conviene al foggetto; allora la propofizion che lo afferma, non dee prenderfi per affioma, ma dee dimoftrarfi; pigliandofi qualche altra idea per dimoftrar quefto legame; come pigliafi l'idea delle linee parallele per moftrar, che i tre angoli del triagolo fon uguali a due retti.

Quefte due regole fon più importanti, che non fi ftima. Perchè un de' diffetti, il più ordinario fra gli uomini, confifte in non confultare abbaftanza fe fteffi nelle cofe che affermano o niegano; in riportarfene a quello che ne hanno udito a dire, o altre volte penfato, fenza riflettere a quel che ne penferebbon eglino fteffi, quando confideraffero con più d'attenzione ciò che paffa loro per la mente; in badare più al fuon delle parole, che all'idee vere delle medefime; in afferir come chiaro ed evidente quel che da loro non può concepirfi; in negar come falfo quel che farebbe loro impoffibile di non creder vero, quando voleffero prenderfi la briga di feriamente penfarvi.

Que' per efempio che dicono che in un pezzo di legno oltre alle fue parti, e alla fituazione, figura, moto, o quiete di quelle, e oltre a' pori che vi fono tra le medefime parti, eziandio vi è una forma fuftanziale diftinta da tutto ciò, credonfi di non dir cofa, la quale certa non fia; e pure dicono una cofa, la quale nè effi, nè veruno mai ha intefa, nè intenderà mai.

Che fe per lo contrario vuolfi fpiegare ad effi gli effetti della natura per le parti infenfibili di che fono i corpi compofti, per la differente fituazione, grandezza, fi-

gura, moto o quiete di quelle, e per gli pori alle medesime frapposti, i quali danno o chiudono il passaggio ad altre materie; credonsi costoro, che narrinsi loro sole chimere; avvegnachè loro niente si dica, che facilissimamente concepire non possano. Parimenti con un rovesciamento strano di mente la facilità che hanno di concepir queste cose, gl'induce a credere, non esser quelle le vere cagioni degli effetti della natura, le quali giudican essere più misteriose ed occulte. Sicchè son più disposti a credere a chi li spiega con principj che non concepiscono, di quello che a chi solo servesi di principj che intendono.

E ciò, che eziandio più muove a ridere, ogni qualvolta loro si favella di parti insensibili, credonsi d'avere assai di fondamento per rigettarle, perchè non cadono sotto alla vista, e al tatto. E intanto restansi paghi delle lor forme sostanziali, della gravità, virtù attrattive, ec. le quali non solamente veder non possono, nè toccare, ma ne pur concepire.

CAPITOLO VII.

Alcuni assiomi importanti, che possono servir di principj a grandi verità.

TUtti confessano, esser giovevole l'avere a memoria molti assiomi e principj, che essendo certi ed evidenti, posson servire di fondamento per conoscer le cose più occulte. Che quelli che volgarmente s'assegnano, sono di sì poco uso, che è assai inutile il saperli. Perchè quello che chiamano il primo principio della cognizione; *E' impossibile, che una cosa sia insieme e non sia;* è chiarissimo e certissimo; ma non veggio a qual cognizione possa egli condurne. Do a credermi dunque, che questi potrann'essere di maggior frutto. Principierò da quelli che abbiamo già spiegato.

1. ASSIOMA.

CHE che contiensi nell' idea chiara e distinta d' una cosa, può affermarsi di quella con verità.

2. ASSIOMA.

L'Esistenza, almeno possibile, contiensi nell' idea di tutto quello, che chiaramente noi e distintamente concepiamo.

Perchè concependo chiaramente una cosa, non possiamo non la riguardare come possibile; perchè la sola contraddizione tra le nostre idee ci dà a credere, che una cosa esser non può. Ma non può esserci contraddizione in un'idea, quando è chiara e distinta.

3. ASSIOMA.

IL niente di niuna cosa può essere cagione.

Da questo altri assiomi provengono, che posson chiamarsi corollarj; quali sono i seguenti.

4. ASSIOMA.

O primo corollario del terzo assioma.

NIuna cosa o perfezione di cosa attualmente esistente può avere il niente, o una cosa non esistente per cagione della sua esistenza.

5. AS-

5. ASSIOMA.

O secondo corollario del terzo assioma.

Ogni realità o perfezione che è in una cosa, è formalmente o eminentemente nella sua cagione prima e totale.

6. ASSIOMA.

O terzo corollario del terzo assioma.

Niun corpo può muovere se stesso; cioè dare a se il moto, che non ha.

Questo principio è di sua natura così evidente, che egli ha introdotto le forme sostanziali, e le qualità reali della gravità e leggerezza. Perchè i filosofi dall'una parte veggendo essere impossibile, che il corpo mobile movesse se stesso; e dall'altra parte essendo falsamente persuasi, nulla esserci fuori della pietra che abbasso la sospinga mentre cade, hanno stimato essere di necessità il distinguere in una pietra due cose, la materia che ricevesse il moto, e la forma sostanziale, che ajutata dall' accidente della gravità lo desse: non riflettendo, o che cadeano in quell'inconveniente che voleano sfuggire, se parimenti questa forma era materiale, cioè una vera materia; o se ella non era materia, doveva essere una sostanza, la quale ne fosse realmente distinta; il che chiaramente concepire era loro impossibile; quando non la concepissero come uno spirito, cioè a dire come una sostanza che pensa, qual è veramente la forma dell' uomo, e non la forma di qualsisia altro corpo.

7. AS-

7. ASSIOMA.

O quarto corollario del terzo assioma.

N*Issun corpo, il quale non è mosso, può muovere un altro corpo.* Perchè se un corpo essendo in quiete non può dare il moto a se stesso molto meno il può dare a un altro corpo.

8. ASSIOMA.

N*ON si dee negar quello che è chiaro ed evidente; perchè non possa comprendersi quello che è oscuro.*

9. ASSIOMA.

D*Ella natura d' uno spirito finito si è il non poter comprendere l' infinito.*

10. ASSIOMA.

L*A testimonianza d'una persona infinitamente possente, infinitamente sapiente, infinitamente buona, e infinitamente vera dee con più di forza persuadere il nostro intelletto, di quello che le più convincenti ragioni.*
" Perchè deggiamo essere più certi, che chi è infinita-
" mente intendente non ingannasi, e chi è infinita-
" mente buono, non inganna, di quello che noi siamo
" certi di non ingannarci nelle cose più chiare.

Questi tre ultimi assiomi sono il fondamento della Fede, della quale più abbasso potremo dir qualche cosa.

11. A S-

II. ASSIOMA.

I Fatti, de' quali i sensi posson darne il giudizio, venendo affermati da un numero grandissimo di persone di tempi diversi, nazioni diverse, e interessi diversi, le quali ne parlano come di cose che sanno da se medesime, e le quali non può sospettarsi che abbiano cospirato insieme, per istabilire una menzogna; debbono giudicarsi così certi e 'ndubitabili, come se gli avessimo noi veduti con gli occhi nostri propri.

Questo è il fondamento della maggior parte delle nostre cognizioni; essendo infinitamente più le cose che noi sappiamo per questo mezzo, che quelle che noi sappiamo da noi stessi.

CAPITOLO VIII.

Delle regole che appartengono alle dimostrazioni.

UNA vera dimostrazione chiede due cose; l'una che nella materia niente siavi che certo non sia e indubitabile; l'altra che niente siavi di vizioso nella forma dell'argomentare. Si otterrà per certo l'una cosa e l'altra, se si osserveranno le due regole, che abbiamo date.

Perchè niente saravvi che vero nella materia e certo non sia, quando tutte le proposizioni, che vi si pongono, acciocchè servan di pruove, sono,

Ovvero definizioni delle parole che si sono spiegate, delle quali, essendo arbitrarie, non si può muover litigio;

Ovvero assiomi che sono stati ammessi come chiari ed evidenti per se stessi, conforme la terza regola;

Ovvero proposizioni già dimostrate, e che per conseguenza son divenute chiare ed evidenti per la dimostrazine che se n'è fatta;

Ov-

Ovvero la costruzion della cosa medesima di cui si tratta, quando v'è qualche operazion da fare; la quale esser dee tanto indubitabile, quanto il restante; imperciocchè questa dimostrazione dee prima essere dimostrata possibile, quando vi fusse qualche dubbio, che ella non fusse tale.

Egli è dunque chiaro, che osservandosi la prima regola, non mai per prova s'affermerà proposizione veruna, la quale certa ed evidente non sia.

Facilmente anche dimostrasi,che non si peccherà contro alla forma dell'argomentazione, quando s'osserverà la seconda regola, che è di non s'abusar mai dell'equivoco de'termini, e di sostituirvi mentalmente le definizioni, che gli ristringono gli spiegano.

Perchè se avviene mai che si pecchi contro questa seconda regola ne'sillogismi, egli è ingannandoci nell' equivoco di qualche termine, e prendendolo in un senso nell'una, e in altro nell'altra premessa. Il che principalmente avviene nel mezzo termine del sillogismo, il quale pigliandosi in due sensi diversi nelle due premesse, è il difetto più comune degli argomenti viziosi. Egli è dunque chiaro, che si schiverà tal difetto, osservandosi questa seconda regola.

Non però quindi ne siegue, che oltre al vizio che nasce dall' equivoco de'termini, non ne siano degl'altri nell'argomentare; ma egli è quasi impossibile, che un uomo d'ingegno mezzano, e alquanto perspicace vi cada mai, massimamente nelle materie speculative. Laonde sarebbe impossibile l'avvisare a porvi mente, e darne regole: sarebbe anche nocivo, perchè l' applicarsi a queste regole soverchie potrebbe divertirci dall'attenzione dovuta alle necessarie. Perciò veggiamo, i geometri mai non prendersi pensiero della forza de'loro argomenti, nè di conformarli alle regole della logica, nè tuttavia vi peccano; perchè ciò si fa naturalmente, e senza bisogno di studio.

Vi

Vi è ancora un'osservazion da fare sopra le proposizioni, che hanno bisogno d'essere dimostrate: cioè non doversi porre in questo numero quelle, che possonsi dimostrare con l'applicazion della definizione dell'evidenza a ciascheduna proposizion evidente. Perchè quando ciò fosse, quasichè niun assioma ci sarebbe, che non avesse bisogno d'essere dimostrato; imperciocchè quasi tutti posson essere dimostrati da quello il quale abbiam detto poter prendersi, per lo fondamento di tutta l'evidenza: *Tutto ciò che chiaramente veggiamo contenersi nell'idea chiara e distinta d'una cosa, può affermarsi di quella con verità*. Può dirsi per esempio.

Tutto ciò che chiaramente veggiamo contenersi nell' idea chiara è destinta d'una cosa può affermarsi di quella con verità.

Ma chiaramente veggiamo che l'idea chiara e distinta che abbiamo del tutto, contiene, lui esser maggiore della sua parte:

Dunque può affermarsi con verità, che il tutto è maggiore della sua parte.

Ma conciossiachè questa prova sia ottima, tuttavia non è necessaria, perchè la nostra mente vi supplisce la maggiore, senza esservi bisogno di farvi una particolar attenzione; e però chiaramente scorgesi ed evidentemente, che il tutto è maggior della sua parte, senza esservi bisogno di riflettere, donde nasca tal evidenza. Perchè queste son due cose diverse; conoscer evidentemente una cosa, e sapere d'onde tal evidenza procede.

CAPITOLO IX.

Di alcuni difetti che ordinariamente s' incontran nel metodo de' geometri.

ABbiam veduto, quanto v'è di buono nel metodo de'geometri, e lo abbiam ridotto a cinque regole, le quali non è mai soverchio il tenere a mente. Ed è forza il confessare, che niente c'è di più ammirabile, che l'avere scoperte tante cose e sì occulte, e dimostratele con ragioni sì ferme e invincibili, servendoci di così poche regole: di modo che tra tutti i filosofi hanno eglino soli questa gloria, d'avere sbandito dalle loro scuole e da'loro libri ogni contesa e disputa.

Nondimeno se vogliamo giudicar delle cose senza preoccupazione, siccome non possono essere spogliati della lode d'aver tenuta una strada vie più sicura che gli altri per trovar la verità, così eziandio non può negarsi, che non sieno caduti in certi difetti, i quali veramente non gli stornano dal loro fine; ma solamente fanno, che non v'arrivano per la strada più diritta e più comoda. E ciò io m'industrierò di mostrare, scegliendone dallo stesso Euclide gli esempj di tai difetti.

I. DIFETTO.

Aver più a cuore la certezza che l'evidenza, e più di convincere l'intelletto che d'illuminarlo.

I Geometri sono lodevoli di non aver mai affermato cosa che non fusse convincente: ma sembra non aver eglino posto mente, che per avere una scienza perfetta di qualche verità non basta l'esserne convinto, che ciò sia vero; quando in oltre dalle ragioni prese dalla natura della cosa medesima non si venga a penetrare perchè

chè ciò è vero. Imperocchè quando siam giunti solamente a quel segno, il nostro intelletto pienamente pago non è, e ancor ne cerca una cognizione maggiore; il che è indizio di non aver lui ancora una vera scienza. Può dirsi, che questo difetto è quasi l'origine di tutti gli altri, che osserveremo: e però non è di necessità lo spiegarlo di vantaggio; perchè lo faremo nel proseguimento.

II. DIFETTO.

Provar cose, le quali non han bisogno di prova.

I Geometri confessano, non doversi perdere il tempo in provar ciò che è chiaro per se stesso: tuttavia fanno sovente ciò; perchè inclinando più a convincer l'intelletto che a illuminarlo, siccome abbiamo detto, credonsi di meglio convincerlo trovando qualche prova delle cose stesse le più evidenti, che semplicemente proponendole, e lasciando che l'intelletto da se ne conosca l'evidenza.

Ciò indusse Euclide a provar, che *due qualunque lati d'un triangolo presi insieme sono maggiori del terzo*: benchè ciò sia evidente per la sola cognizione della linea retta, che è la più breve lunghezza possibile tra due punti, e la misura naturale della distanza da un punto a un altro. Il che non sarebbe, se ella non fosse eziandio la più breve di quante linee dall'uno all'altro punto posson tirarsi.

Ciò parimenti l'ha indotto a fare non una domanda, ma un problema da dimostrare, *di tirare una linea retta uguale ad una linea data*: benchè ciò sia ugualmente, e ancora più facile, che dato un raggio, descriverne un cerchio.

Questo difetto senza dubbio è nato dal non aver considerato, che tutta la certezza ed evidenza delle nostre co-

cognizioni nelle scienze naturali procede da quel principio: *Potersi affermar d'una cosa tutto ciò che contiensi nell' idea chiara e distinta di quella*. Donde ne siegue, che se per conoscere in una proposizione che un attributo contiensi in un'idea; abbiam solo bisogno della semplice considerazion dell' idea, senza mescolarvene altre; quella proposizione dee giudicarsi chiara ed evidente, siccome di sopra detto abbiamo.

Io so, per dir vero, esserci attributi. che più facilmente degli altri veggionsi nell'idee. Ma se vi si posson veder chiaramente con un'attenzione mezzana, e se nissuno che sia sano di mente, ne può seriamente dubitare; vedo che ciò basti, acciocchè le proposizioni le quali così deduconsi dalla semplice considerazion dell' idee, si ammettano come principj, che non hanno bisogno di prova, ma al più di spiegazione e d'un po di discorso. Anzi asserisco, che non può farsi un po d'attenzione su l'idea d'una linea retta, senza concepirne, non solamente che la positura di quella dipende sol da' due punti (il che s'è preso Euclide per una delle sue domande) ma eziandio (il che con facilità e chiarissimamente comprendesi) che se una linea retta ne seghi un'altra, e se nella secante sianvi due punti, de' quali ciascuno sia ugualmente distante da due punti della segata; non vi sarà alcun altro punto nella secante, il quale non sia ugualmente distante da questi due punti della segata. Donde sarà facile il giudicare, quando una linea retta sarà perpendicolare ad un' altra, senza ricorrere ad angoli o a triangoli; de'quali non dee trattarsi, se non dopo d'essersi stabilite molte cose, che non si posson dimostrare, se non mediante le linee perpendicolari.

Parimenti è da notare, che alcuni geometri insigni per principj servonsi di proposizioni meno chiare di quelle; come quando Archimede stabilì le sue più nobili dimostrazioni su questo assioma: *Se due linee curve sul*

medesimo piano han comuni l'estremità , e sono concave verso la medesima parte ; la contenuta sarà minore della contenente .

Confesso , che un tal difetto di provar ciò , che non ha bisogno di prova , non sembra così grande , come è veramente , ma egli è grande nelle conseguenze ; perchè da lui per l'ordinario ne nasce la confusion dell' ordine naturale , del quale ragioneremo più innanzi : questo desiderio di provar ciò che dee supporsi come chiaro ed evidente per se , avendo sovente indotto i geometri a trattar cose che servisser di prove a ciò che non avrebbon dovuto provare , e le quali non bisognava trattarle se non dipoi , giusta l'ordine della natura .

III. DIFETTO.

Dimostrazioni dall' impossibile .

ORdinarissime sono in Euclide certe dimostrazioni , che provano una cosa esser tale , non da' suoi principj , ma da qualche inconveniente , che ne seguirebbe , s'ella fosse altrimenti . Certamente posson elle convincere l'intelletto , ma illuminarlo non già ; il che esser dee il frutto principale della scienza . Imperciocchè il nostro intelletto non s'appaga di saper solamente , la cosa esser tale ; ma vuol in oltre sapere , perchè ella sia tale ; il che non apprendesi da una dimostrazione che si riduce all' impossibile .

Non dico io già , tutte queste dimostrazioni essere da rigettare ; perchè possiamo talora valercene per provar le proposizioni negative , le quali propriamente altro non sono , che corollarj d'altre proposizioni , o chiare per se stesse , o già dimostrate per altra via . E allora tal sorta di dimostrazioni riducendo all' impossibile , fa le veci più tosto d'una spiegazione , che d'una nuova dimostrazione .

Final-

Finalmente può dirsi, che tali dimostrazioni possono usarsi sol quando altre avere non ne possiamo: ed è un vizio il valercene, ove se ne può avere di positive. Molte proposizioni dunque egli prova solo per questa via, che provare, senza molta difficoltà, altrimente potrebbe.

IV. DIFETTO.

Dimostrazioni prese troppo di lontano.

DIfetto comunissimo de'geometri si è, di non prendersi pensiero, donde piglino le loro prove, purchè elle sieno convincenti. E pure egli è un modo imperfettissimo di provare una cosa, il provarla con mezzi lontani, e da' quali di lor natura non dipendono.

Ciò intenderassi meglio da qualche esempio. Euclide prova lib. 1. proposiz. 5. che un triangolo isoscele ha i due angoli sopra la base uguali, prolungando ugualmente i due lati del triangolo, e faccendo nuovi triangoli, i quali paragona insieme.

Ma non è incredibile, che una cosa tanto facile a provare, quanto si è l'ugualità di questi angoli, abbia bisogno di tanto artifizio? Non è ella una cosa ridicola, l'immaginarsi, che questa ugualità dipenda da que' triangoli stranieri; mentre seguendo il vero ordine, ci son molti modi facilissimi, brevissimi, e naturalissimi di provare questa medesima ugualità?

La 47. del primo lib. ove provasi, che il quadrato della base sottoposta a un angolo retto, è uguale a'due quadrati degli altri lati, e una delle più stimate proposizioni d'Euclide. Nondimeno è assai chiaro, che il modo di provarla non è naturale: imperocchè l'ugualità di que'quadrati non dipende dall'ugualità de' triangoli che prendonsi per fare questa dimostrazione; ma dalla proposizion delle linee; come è facile da

dimoſtrare ſenza ſervirſi d'altro, che d'una linea perpendicolare dalla cima dell'angolo retto alla baſe.

Tutto Euclide è pieno di tali dimoſtrazioni preſe da vie rimote.

V. DIFETTO.

Traſcurare il vero ordine della natura.

QUeſto è il maggior difetto de' geometri. Penſarono, non doverſi tenere ordine alcuno ſalvo che le prime propoſizioni poſſano ſervire a provar le ſeguenti. Laonde ſenza curarſi delle regole del vero metodo, che è di principiar ſempre dalle propoſizioni le più ſemplici e più generali, per paſſar poi alle più compoſte e particolari: imbrogliano il tutto, e trattan confuſamente delle linee, ſuperficie, triangoli, e quadrati; provan con figure le proprietà delle linee ſemplici; e fanno un'infinità d'altre confuſioni, onde queſta bella ſcienza viene a disfigurarſi.

Gli Elementi d'Euclide ſon tutti pieni di tal difetto. Dopo d'aver trattato dell'eſtenſione ne quattro primi libri, tratta generalmente delle proporzioni nel quinto. Ripiglia l'eſtenſione nel ſeſto; tratta de' numeri nel ſettimo, ottavo, e nono; e ricomincia a parlare dell' eſtenſione nel decimo. Eccovi un generale diſordine: ma d'un infinità d'altri particolari ne è ripieno. Principia il primo libro della coſtruzione del triangolo equilatero; e ventidue propoſizioni dopo inſegna il modo univerſale di fare qualſiſia triangolo di tre linee rette date, purchè le due ſieno maggiori della terza comunque preſe; da che ne conſegue la coſtruzion particolare d'un triangolo equilatero ſopra una linea retta data.

Niente prova delle linee perpendicolari, e delle parallele, ſe non per mezzo di triangoli; confonde la dimen-

mension delle superficie con quella delle linee.

Prova nella proposizion sedicesima del primo libro, che prolungandosi un lato del triangolo, l'angolo esterno è maggiore di qualunque degl'interni e opposti; e dopo sedici altre proposizioni prova, che quest'angolo esterno è uguale a'due interni ed opposti insieme presi.

Bisognerebbe trascriver tutto Euclide, per darne tutti gli esempj di confusione, che potrebbonsi recare.

VI. DIFETTO.

Non far divisioni o spartimenti.

QUesto altresì è un vizio nel metodo de'geometri, non valersi di divisioni o spartimenti. Non dico già, che non annoverin tutte le specie di que'generi che trattano; ma fanno ciò semplicemente definendo i termini, e dando tutte le definizioni ordinatamente, senza notare, che un genere ne ha tante specie e non più; perchè l'idea universale del genere non può aver più di tante differenze: il che porge molto di lume per conoscer chiaramente la natura del genere e delle specie.

Leggonsi per esempio nel primo libro d'Euclide le definizioni di tutte le specie del triangolo. Ma ciò forse così non facevasi con più di chiarezza?

Il triangolo può dividersi a riguardo de'lati e a riguardo degli angoli. Perchè i lati sono;

O tutti uguali, e 'l triangolo chiamasi *Equilatero*:
O due solamente uguali, e chiamasi *Isoscele*:
O tutti e tre disuguali, e chiamasi *Scaleno*.

Gli angoli sono;

O tutti e tre acuti, e 'l triangolo chiamasi *Acuziangolo*, ed *Ossigonio*.
O due solamente acuti, e allora il terzo è;

Ovvero retto, e'l triangolo chiamasi *Rettangolo*, ed *Ortigonio*:
Ovvero ottuso, e chiamasi *Ottusangolo*, ed *Ambligonio*.

E' ancora molto più spediente il non fare cotal divisione del triangolo, se non dopo essersi spiegate a dimostrate tutte le proprietà del triangolo, in generale; donde si sarà appreso, che necessariamente bisogna, che due angoli almeno del triangolo sieno acuti, perchè i tre presi insieme non possono valer più di due retti.

Questo difetto appartiene a quello dell' ordine. il quale non vorrebbe che nè si trattassero, nè si definissero le specie, se non dopo aver ben conosciuto il genere; e massimamente quando ci sono molte cose da dire del genere, le quali posson spiegarsi senza parlare delle specie.

CAPITOLO X.

Risposta a quello che dicono i geometri su tal proposito.

ALcuni geometri credono essersi giustificati di questi difetti col dire, che di ciò non se ne prendono briga, che a se basta il dir nulla, senza provarlo in una maniera convincente; e che così hanno certezza d' aver trovata la verità.

Confessiamo in vero, che questi difetti non sono di gran rilievo; che di tutte le scienze umane niuna ne fu meglio trattata di quelle che comprendonsi col nome generale di Matematiche; ma solamente diciamo, che vi si potrebbe ancora aggiugnere qualche cosa che le renderebbe più perfette, e che benchè la principal cosa da considerarvisi sia, di non affermar mai cosa, che vera non fosse; tuttavia sarebbe stato più da desiderare, che avessero avuto più d' attenzione alla maniera più naturale d' insinuare all' intelletto la verità.

Per-

Perchè hanno un bel dire,che non curano il vero ordine, nè che naturali o rimote ſiano le vie onde prendono le prove, purchè arrivino al loro fine di convincere. Con tutto queſto non poſſono cangiar la natura della noſtra mente,nè fare che noi non abbiamo una cognizione molto più chiara, intera, e perfetta delle coſe, le quali noi ſappiamo per le vere cagioni e principj, e la qual non abbiamo quando ci vengono provate con modi obbliqui, e remoti.

E' anche indubitabile, che s'impara con una facilità impareggiabilmente maggiore, e ſi tiene molto meglio a memoria ciò, che ci viene inſegnato col vero ordine. Perchè l'idee, che hanno un ordine naturale, diſpongonſi meglio nella noſtra memoria, e più facilmente ſi riſvegliano l'una con l'altra.

Può anche dirſi, che ciò che s'è ſaputo per la ſua vera ragione, non ſi conſerva nella memoria, ma nel giudizio, e talmente gli divien proprio, che ſcordar mai non ſe ne può. Dove ciò che ſolamente ſi ſa per dimoſtrazioni non fondate ſu ragioni naturali, facilmente ſi obblia, e difficilmente ſi ricovera, uſcitoci che ſia una volta di mente: perchè l'intelletto non ci porge mezzo alcuno di ricovrarlo.

Biſogna dunque confeſſare, che giova molto più il tener queſt' ordine, che 'l non tenerlo. Quel che potrebbon riſpondere perſone diſcrete, ſi è, che deeſi traſcurare un piccolo inconveniente, allorchè non può ſchivarſi ſenza caderne in un maggiore: che in verità è un inconveniente il non tener ſempre il vero ordine; ma è meglio il mancarvi, che'l laſciar di provare invincibilmente ciò che s'afferma, e correr riſchio d'inceſpare in qualche errore o cavillo, ricercando certe prove forſe più naturali, ma non così convincenti, nè così libere da ogni ſoſpetto d'inganno.

Queſta riſpoſta è ragionevoliſſima, e confeſſo, doverſi antiporre a checheſia la certezza di non s' ingan-

nare; e doversi dispregiare il vero ordine quando non possa seguirsi, senza 'l risico, che le dimostrazioni perdan molto della loro forza, e noi cadiamo in errore. Ma non concederò mai, che sia impossibile l'osservare l'uno e l'altro; e mi do a credere, che si potrebbon far Elementi di geometria, ove ogni cosa si tratti con ordine suo naturale, tutte le proposizioni si provino con modi semplicissimi e naturalissimi, e ciò nullostante il tutto sia chiarissimamente dimostrato.

CAPITOLO XI.

Il metodo delle scienze ridotto a otto regole principali.

DA quanto abbiamo detto si può conchiudere, che per avere un metodo ancor più perfetto di quello che è in uso appo i geometri, deggionsi aggiugnere due o tre regole a quelle, che abbiam proposte nel capo secondo; in guisa che tutte le regole posson ridursi a otto;

Delle quali le due prime appartengono all'idee, e possono riferirsi alla prima parte di questa Logica.

La terza e la quarta appartengono agli assiomi, e possono riferirsi alla seconda parte.

La quinta e la sesta appartengono a' ragionamenti, e possono riferirsi alla terza parte.

Le due ultime appartengono all'ordine, e si possono riferire alla quarta parte.

Due regole appartenenti alle definizioni.

1. Non si lasci verun termine alquanto oscuro o equivoco senza difinirlo.

2. Impieghinsi nelle definizioni solamente termini conosciuti perfettamente, o già spiegati.

Due

Due regole per gli assiomi.

3. Dimandisi in assiomi solo cose perfettamente evidenti.

4. Ammettasi come evidente tutto ciò che ha sol bisogno d'un po d'attenzione, acciocchè conoscasi esser vero.

Due regole per le dimostrazioni.

5. Provinsi tutte le proposizioni alquanto oscure, nel provarle impiegando solamente le definizioni precedenti, o gli assiomi conceduti, o le proposizioni già dimostrate.

6. Non abusisi mai l'equivoco de' termini, e mentalmente sostituiscansi le definizioni che gli ristringono e gli spiegano.

Due regole per lo metodo.

7. Trattisi le cose quanto si può con ordine lor naturale, principiando dalle più generali e semplici, e spiegando tutto ciò che appartiene alla natura del genere prima di scendere alle specie particolari.

8. Dividasi quanto si può qualunque genere in tutte le sue specie, qualunque tutto in tutte le sue parti, qualunque difficoltà in tutti i suoi casi.

Ho aggiunto alle due ultime regole quelle parole, *quanto si può*; perchè veramente molte volte accade, che non si posson osservare con rigore, o a riguardo della mente umana che è molto limitata, o a riguardo de' limiti che deggiamo dare a qualsivoglia scienza.

Donde ne avviene, che spesso nelle scienze trattasi una specie, senza potervi trattare tutto quello che appartiensi al genere; trattasi per esempio del cerchio nella geome-

metria comune, ſenza dir niente in particolare della linea curva, che n'è il genere, del quale s'è data la ſola definizione.

Similmente non può ſpiegarſi tutto ciò che potrebbeſi dire d'un genere, perchè ciò ſpeſſo riuſcirebbe troppo proliſſo: ma baſta il darne tutto ciò che ſe ne vuol dire, prima di paſſar alla ſpecie.

Ma giudico, che non poſſa trattarſi perfettamente una ſcienza, quando non s'oſſervano con rigore queſte due ultime regole ugualmente che l'altre; e quando ſol la neceſſità ne sforzi traſgredirle, o una grande utilità.

CAPITOLO XII.

Dì quello che noi conoſciamo per mezzo della fede tanto umana quanto divina.

QUanto fin qui abbiam detto, è a riguardo delle ſcienze puramente umane, e delle cognizioni fondate ſu l'evidenza della ragione. Ma prima di terminare è utile il parlar d'un'altra ſorta di cognizione, che ſpeſſo non è meno certa ed evidente nella ſua maniera, cioè quella, che noi prendiamo dall'autorità.

Perchè duĕ ſono i mezzi generali, che ne fanno credere una coſa eſſer vera. Uno è la cognizione, che noi abbiamo da noi ſteſſi, per averne conoſciuto la verità, e ricercatala, mediante i ſenſi noſtri, o la ragione: il che può chiamarſi generalmente *ragione*, perchè i ſenſi ſteſſi dipendono dal giudizio della ragione, ovvero *ſcienza*; pigliando ora queſto nome più generalmente, che non prendeſi nelle ſcuole, per qualſiſia cognizione d'un oggetto tratta dallo ſteſſo oggetto.

L'altro mezzo è l'autorità di perſone degne che lor ſi creda, le quali ci aſſeriſcono una tal coſa, benchè niente da noi ſteſſi ne ſappiamo: e ciò chiamaſi *fede* o

cre-

credenza, giusta quel detto di S. Agostino: *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus; auctoritati*.

Ma perchè quest'autorità può esser di due sorte, di Dio, e degli uomini; però ci son due sorte di fede, divina e umana.

La fede divina non può esser soggetta ad errore; perchè Iddio non può ingannarci, nè restare ingannato.

La fede umana è per se stessa soggetta ad errore, perchè ogni uomo è menzognero, giusta la Scrittura, e può accadere, che chi ne asserisce, una cosa esser vera, egli stesso s'inganni. Tuttavia come già di sopra si è notato, molte cose noi conosciamo sol mediante una fede umana, le quali dobbiamo giudicar così certe e indubitabili, come se ne avessimo qualche dimostrazion matematica; siccome ciò che noi sappiamo per un' affermazione costante di tante persone, che è moralmente impossibile, aver eglino potuto cospirare insieme in affermare una medesima cosa, quando vera quella non fosse. Per esempio gli uomini di lor natura difficilmente concepiscono, esservi gli antipodi. E pure ancorchè noi colà portati non ci siamo, e non ne sappiam nulla, fuorchè mediante una fede umana; tuttavolta ella sarebbe una pazzia il non creder che vi siano. Bisognerebbe eziandio aver perduto il senno, per dubitare se mai sianvi stati Cesare, Pompeo, Cicerone, Virgilio; ovvero se sieno personaggi favolosi, come sono gli Amadigi.

In verità spesso è assai difficile il notare, quando precisamente la fede umana sia giunta a questa certezza, e quando no. E ciò fa cadere gli uomini in due errori contrarj; alcuni troppo leggermente credendo ad ogni minor romore; e alcuni altri scioccamente impiegando tutto il loro ingegno in non creder le cose più testificate, quando elle son opposte alle prevenzioni della lor mente. Tuttavia possiamo segnare certi limiti, oltra i quali ci è la certezza umana, e altri oltre i quali ci è l'in-

l'incertezza, lasciandovi nel mezzo uno spazio, nel quale di qua più ci approssimiamo alla certezza, e di là più all'incertezza, conforme noi ci approssimiamo più a que' limiti, o a questi.

Che se si paragonan tra di loro questi due modi generali, che ci fan conoscer una cosa, cioè la ragione e la fede, egli è certo, che la fede sempre suppone qualche ragione. Perchè, come dice S. Agostino nella lettera 122. e in più altri luoghi, che noi non potremmo indurci mai a credere ciò, che è sopra la nostra ragione, se la ragione medesima non ci avesse persuaso, esserci cose, le quali ragionevolmente noi crediamo, benchè ancora non siamo capaci di comprendere.

Il che è vero principalmente a riguardo della fede divina; perchè la vera ragione c'insegna che Iddio essendo la stessa verità non può ingannarci in ciò che ci ha rivelato della sua Natura, e de'suoi misterj. Donde apparisce; che ancorchè noi siamo obbligati a sottometter la nostra mente per ubbidire a GESU-CRISTO, come dice S. Paolo; tuttavia cecamente ciò non facciamo nè irragionevolmente; il che è l'origine di tutte le false Religioni; ma conoscendone la ragione, e perchè ella è un'azion ragionevole il così sottoporsi all'autorità di Dio, allorchè ci ha dato prove sufficienti, quali sono i miracoli, e gli altri avvenimenti prodigiosi, i quali ci obbligan a credere; lui stesso avere svelato agli uomini quelle verità, le quali noi deggiamo credere.

Egli è certo in secondo luogo, che la fede divina dee poter più sul nostro intelletto, che la nostra propria ragione. E ciò per quella ragion medesima, la quale ne dimostra, doversi sempre antiporre il più certo al men certo, e che è più certo, Iddio dire il vero, di quello che la ragion nostra ci persuada; perchè Iddio è più incapace d'ingannare, che la ragion nostra d'essere ingannata.

Con-

Contuttociò confiderando accuratamente le cofe, niente mai di ciò che veggiamo e evidentemente, e mediante la ragione, o la relazione fedele de' fenfi, è oppofto a quello, che la fede divina c' infegna. Ma ciò che ne fa credere, fi è, che noi non rimiriamo ciò che dee terminare l'evidenza della ragione e de' noftri fenfi. Nell' Eucariftia per efempio i noftri fenfi chiaramente ci dimoftrano la rotondità e la bianchezza; ma i noftri fenfi non ci dicono, fe la foftanza del pane è quella che fa vedere agli occhi noftri la rotondità e la bianchezza. Laonde la fede non è contraria all'evidenza de' noftri fenfi, allorchè ci dice, non effer quella la foftanza del pane che non v' è più, effendo ftata mutata nel Corpo di GESU-CRISTO mediante il miftero della Tranfuftanziazione, e noi altro più non vedervi, fuorchè le fpecie e le apparenze del pane che vi dimorano, benchè la foftanza più non vi fia.

Parimenti la noftra ragione ci fa vedere, che nel medefimo tempo un fol corpo non è in due luogi diverfi, nè due corpi in un fol luogo. Ma ciò dee intenderfi della condizion naturale de' corpi: perchè e' farebbe un difetto di ragione l' immaginarci, che la noftra mente effendo finita poffa comprendere fin dove arrivar poffa la potenza di Dio che è infinita. E così quando gl' eretici, per diftruggere i mifterj della fede, come la Trinità, l' Incarnazione, l' Eucariftia, oppongono quefte impoffibilità pretefe, tratte dalla ragione, anche in ciò evidentemente s' allontanan dalla ragione, prefumendo di poter comprendere con la lor mente l' eftenfion infinita della poffanza di Dio. Pertanto a tutte quefte obbjezioni bafta il rifpondere ciò, che diffe S. Agoftino della penetrazione de' corpi: *Sed nova funt, fed infolita funt, fed contra naturæ curfum notiffimum funt, quia magna, quia mira, quia divina, & eo magis vera, certa, firma.*

CA-

CAPITOLO XIII.

Alcune regole per ben dirigere la ragione nella credenza degli avvenimenti che dipendono dalla fede umana.

L'Uso il più frequente della ragione e della facoltà della nostr'anima, che ci fa discernere il vero dal falso, non è nelle scienze speculative, alle quali pochissimi son obbligati d'applicare. Ma in nissuna occasione impiegasi più spesso, e dove sia più necessario, che nel giudicare di ciò che giornalmente avviene tra gli uomini.

Non parlo del giudizio che si fa s'un'azione è buona o rea, degna di lode o di biasimo; il regolar ciò appartenendosi alla morale. Parlo solo di quel giudizio che si fa della verità o falsità degli avvenimenti umani, il quale s'appartiene alla logica; ovvero si considerin come passati, come quando cercasi se debbonsi credere o no; ovvero si considerin nel tempo avvenire, come quando sperasi che accaggiano, o temesi che no, il che regge i nostri timori, e le nostre speranze.

Certamente sopra di ciò potranno farsi alcuni riflessi, che non saranno forse inutili, e almeno potran servire a schifar certi errori ove caggiono molti per non avere posto ben mente alle regole della ragione.

Il primo riflesso si è, che bisogna porre una somma differenza tra queste due sorte di verità; le une che miran solamente la natura delle cose, e l'essenza immutabile independentemente dall'esistenza di quelle; e l' altre che mirano le cose esistenti, e sopra 'l tutto gli avvenimenti umani e contingenti, i quali trattandosi dell'avvenire, posson essere e non essere; e trattandosi del passato, potean non essere stati. Intendo ciò tutto secondo le cagion prossime di quelli, prescindendo dall'ordine loro immutabile nella provvidenza di Dio;

per

perchè dall'un canto ella punto non ne impedisce la contingenza; e dall'altro essendoci ignota, niente contribuisce al giudicar delle cose.

Nella prima sorta di verità, il tutto essendo necessario, niente è vero, che universalmente vero non sia; e però deggiamo concludere, una cosa esser falsa, quando in un sol caso è falsa.

Ma se ci pensiamo di servirci delle medesime regole nel giudicare degli umani avvenimenti, non saranno mai, se non a caso veri i nostri giudizj, e se ne faranno mille falsi ragionamenti.

Imperciocchè tali avvenimenti essendo fortuiti di lor natura, ridicolo sarebbe il cercarvi una verità necessaria; e però sarebbe affatto irragionevole chiunque non ne volesse creder veruno, se non quando se gli fosse dato a vedere, essere assolutamente necessario, che la cosa così succeda.

Non sarebbe ancora meno irragionevole, che uno sforzar mi volesse a crederne alcuno, per esempio la conversion del Re della Cina alla Religion Cristiana, per la sola ragione del non essere ciò impossibile. Perchè un altro potendo asserirmi il contrario per la stessa ragione, certamente ciò solo determinarmi non potrebbe a credere anzi l'una cosa che l'altra.

Convien dunque stabilire come una massima, in sì fatti casi certa e infallibile, che la sola possibilità d'un avvenimento non è ragion sufficiente per farmelo credere; che posso eziandio aver ragion di crederlo, benchè giudichi non impossibile, che sia succeduto l'opposto. Sicchè di due avvenimenti contrarj potrò ragionevolmente credere o non credere l'uno e l'altro, benchè io li creda ambedue possibili.

Ma donde io dunque mi determinerò a creder anzi l'uno che l'altro, quand'io li giudichi entrambi possibili? Ciò farassi per questa massima.

Per giudicare della verità d'un avvenimento, e determi-

minarmi al crederlo o nol credere, non s'ha ignudamente a confiderarlo in lui fteffo, quafichè ei fuffe una propofizion geometrica; ma s'ha a confiderar tutte le circoftanze che l'accompagnano, sì interne come efterne. Chiamo circoftanze interne quelle che appartengono al fatto medefimo; efterne quelle che rifguardano le perfone, dalla cui teftimonianza noi fiamo indotti a crederlo. Pofto ciò, fe tutte quefte circoftanze fon tali, che o non mai o molto di rado avvenga che a fimili circoftanze s'accoppi la falfità, il noftro intelletto naturalmente inducefi a credere ciò effer vero, e ne ha ragione, particolarmente nel regolamento della vita, il quale non ricerca una certezza maggiore della certezza morale, e che anche in più occafioni dee appaggarfi della maggiore probabilità.

Che fe pel contrario quefte circoftanze fon tali, che per lo più trovinfi con la falfità, vuol la ragione, che fe ne fofpenda il giudizio, o che crediamo falfo ciò che ne vien detto; attefochè dall'una parte non v'è apparenza alcuna che ciò fia vero, benchè dall'altra parte non vi fcorgiamo alcuna impoffibilità.

Domandafi per efempio, fe la ftoria del battefimo dato a Conftantino da S. Silveftro è vera o falfa. Il Baronio la crede vera; il Cardinal di Perone; il Vefcovo Spondano, il Pettavio, il Morino, e le perfone più erudite della Chiefa la ftiman falfa. Se fi guardaffe la fola poffibilità, non arebbefi verun diritto di rigettar ciò; perchè niente v'ha d'affolutamente impoffibile; ed anche è poffibile, affolutamente parlando, che Eufebio, il quale teftifica l'oppofto, abbia voluto mentire, per favorire gli Ariani; e che i Padri che l'hanno feguito, fieno ftati ingannati dalla fua teftimonianza. Ma fe vogliamo valerci della regola già da noi ftabilita, e confiderar le circoftanze dell'uno e l'altro battefimo di Coftantino, e quali hanno più i caratteri della verità, troveremo effer quelle dell'ultimo. Perchè

chè dall'un canto non v'è gran fondamento di starsi al la testimonianza d'un scrittor favoloso, qual si è l'autore degli Atti di S. Silvestro, il quale è 'l solo antico, che abbia parlato del battesimo di Costantino in Roma; e dall'altro non è verisimile, che Eusebio, uomo così dotto, abbia osato di mentire, raccontando una cosa tanto celebre, quanto era il battesimo del primo Imperadore, che avea renduta la libertà alla Chiesa, e il quale era noto a tutto 'l mondo; conciossiachè egli scriveva sol quattro o cinque anni dopo la morte di quell'Imperadore.

Contuttociò v'è un'eccezione a questa regola, nella quale deesi contentare della possibilità e verisimilitudine. Cioè quando un fatto, che per altro è sufficientemente provato, vien combattuto da inconvenienti e contrarietà apparenti con altre istorie; allora basta, che gli scioglimenti dati a queste contrarietà, sieno possibili e verisimili. Perchè egli è un operar contra la ragion, il domandarne prove positive: imperocchè il fatto in se stesso essendo bastevolmente provato, non è giusto il domandare che nel medesimo modo se ne provino tutte le circostanze. Altrimenti potrebbesi dubitar di mille istorie certissime, le quali tuttavia non possono concordarsi con altre non meno certe, se non per mezzo di congetture, le quali è impossibile il provare positivamente.

Non potriasi per esempio concordar ciò che raccontasi ne'libri de'Re, e in quello de'Paralipomeni circa gli anni del regno di molti Re di Giuda e d'Israello, se non dando ad alcuni di questi Re due principj di regno, l'uno vivente, e l'altro morto il padre. Che se domandi, qual prova s'abbia, che un tal Re abbia qualche tempo regnato col padre, niente v'è di positivo: ma basta, che ciò sia possibile, e succeduto sia spesso in in altre occasioni per avere il diritto di supporlo come una circostanza necessaria, per rendere concordi due istorie per altro certissime.

Perciò niente c'è di più ridicolo, che gli sforzi d' alcuni eretici di quest' ultimi secoli per provar che S. Pietro non è stato mai in Roma. Non posson negare, che questa verità non sia confermata dalle testimonianze degli autori ecclesiastici tutti, anche più antichi, come di Papia, S. Dionigi di Corinto, Gajo, S. Ireneo, Tertulliano, senza trovarne veruno, che l'abbia negata. E tuttavia s'immaginan di poterla battere a forza di congetture; come per esempio che S. Paolo non fa menzion mai di S. Pietro nelle sue epistole scritte da Roma. E quando a costoro si risponde, che S. Pietro allora poteva esser fuor di Roma; perchè non si crede già, lui esser stato sempre in Roma, cosicchè sovente non siane uscito per andare altrove a predicare il Vangelo: replican, ciò dirsi senza prova: il che è un'impertinenza; imperciocchè il fatto al quale s'oppongono, essendo una delle verità le più certe nell'istoria ecclesiastica, s'aspetta a chi la combatte, il dar a vedere, che quella contien delle contraddizioni alla Scrittura; e basta a que'che l'asseriscono, lo sciorre queste contraddizioni, come sciolgonsi quelle della Scrittura medesima, a tor le quali abbiamo dimostraro, che basta la possibilità e la verisimilitudine.

CAPITOLO XIV.

Applicazion delle regole precedenti alla credenza de' Miracoli.

LA regola orora spiegata è senza dubbio importantissima per ben diriger la ragione nella credenza de'fatti particolari; e 'l trasgredirla mette a rischio di cader nell'estremità dannose della credulità, e della incredulità.

Perchè alcuni per esempio si farebbon conscienza di dubitare di qualsisia miracolo; perchè si son dati a credere,

dere, che se ne dubitassero d'alcuno sarebbon obbligati a dubitare di tutti; e si persuadono, che basta il sapere, che tutto è possibile a Dio, per vedere quanto a loro vien detto, esser effetto della onnipotenza di lui.

Altri per lo contrario scioccamente s'immaginan che nasce da vigore di mente il dubitare d'ogni miracolo; senza averne altra ragione, fuorchè l'essersene raccontati alcuni, che poi non s'è trovato esser veri; e non esserci motivo di credere anzi gli uni che gli altri.

L'error de' primi è assai minore, che quel degli altri; ma tuttavia egli è vero, che questi e quelli ragionano ugualmente male.

Dall'una parte e dell'altra ricorrono a' luoghi comuni: i primi all'onnipotenza e bontà di Dio; a' miracoli che essendo certi, adducono in prova di que' che sono incerti; e all'accecamento degli scellerati, i quali non voglion credere, se non ciò che è proporzionato alla ragion loro. Tutto ciò è molto buono in se stesso, ma debolissimo per persuaderci di un miracolo in particolare. Perchè Iddio non fa tutto ciò che può fare; e argomento che sia succeduto un miracolo, non è l'essere succeduti altri simili in altre occasioni; e possiamo ben esser disposti a credere tutto quello che è sopra la ragione, e non essere obbligati a credere tutto quello che vien in capo agli uomini di raccontarci, come cosa superiore alla ragione.

Gli altri hanno altra sorta di luoghi comuni. *La verità* (dice (a) un di costoro) *e la menzogna hanno un medesimo volto, fattezze, colorito, andamento: noi le guardiamo con un occhio medesimo. Io ho visto la nascita di molti miracoli al mio tempo: benchè si strozzino al loro nascere, monstran però qual seguito avrebbon avuto, se fosser vivuti la loro età. Perchè basta solo trovare il capo del filo, e si sgomitola finchè si vuole; e v'è più distanza dal minimo al nien-*

 te,

(a) *Il Sig. della Montagna libr. VIII. Cap. XI.*

te, che dal minimo alla maggior cosa del mondo. I primi dunque sin dal principio inebbriati dello stupor del miracolo andando poi a pubblicare la storia, veggion dalle objezioni fatte a se, ove stassi la difficoltà della persuasione, e vanno spiandola con qualche falsa apparenza di verisimilitudine. D'error particolare genera primieramente l'error pubblico, e dipoi vicendevolmente l'error pubblico, genera il particolare. Così tutta questa fabbrica malfondata nel principio, va poi di mano in mano crescendo, e rinforza; cosicchè il testimonio più lontano n'è meglio istruito, che 'l più vicino; e l'ultimo informato è più persuaso del primo.

Questo ragionamento è ingegnoso, e forse utile per non lasciarsi imbrogliare da ogni sorta di romore. Ma ella sarebbe una pazzia, il concluder generalmente, che deesi aver per sospetto ciò tutto che narrasi de' miracoli. Perchè certamente ciò al più s'appartiene a quel che si sa solo per fama comune, senza risalire fino all' origine; ed è da confessare, che non v'è ragione di creder ciò che si fa in tal guisa.

Ma chi non vede, che può farsi eziandio un luogo comune opposto al sopraddetto, il quale sarà almeno ugualmente ben fondato? Perchè siccome ci sono alcuni miracoli, che troverebbonsi poco certi, quando si risalisse fino al principio, così altri ce ne sono, i quali son morti nella memoria degli uomini, o che ritrovan poco di fede nell'intelletto di quelli, perchè non voglion prendersi la briga d'informarsene. La nostra mente non è soggetta ad una sorta sola di malattie; ve n'ha di differenti, e di totalmente contrarie. V'ha una sorta di semplicità, che crede le cose meno credibili. Ma eziandio v'ha una sorta di prosunzione, che condanna di falsità tutto ciò che supera l'angustie del suo spirito. Si ha sovente della curiosità per bagattelle, e non se n'ha per cose importanti. Alcune istorie false divolgansi da pertutto; alcune verissime son d'una cortissima vita.

Quanto pochi sanno il miracolo fatto a'nostri giorni

in Fa-

in Faremonſtier nella perſona d'una Religioſa così cieca, che appena reſtavale la forma degli occhi; la quale ricovrò la viſta in un momento, al toccar delle Reliquie di S. Fara; ſiccome io lo ſo da una perſona, che l'ha veduta in amendue gli ſtati?

S. Agoſtino racconta, che v'erano al ſuo tempo miracoli certiſſimi, conoſciuti da poche perſone; e ancorchè notabili al ſommo e ſtupendi, tuttavia non paſſavano dall'un capo all'altro della città; il che l'induſſe a far regiſtrare e recitare al popolo quelli che eran fuor d'ogni dubbio. Oſſerva nel libro XXII. della Città di Dio che nella ſola città di Bona n'eran ſeguiti ſettanta in circa in due anni, dacchè vi s'era fabbricata una cappella a onore di S. Steffano; oltre a molti altri, che non s'erano ſcritti, e atteſta tuttavia d'averli certiſſimamente ſaputi.

Evidentemente dunque ſi vede, nulla eſſerci di men ragionevole, che in caſi tali ricorrere a luoghi comuni, sì per credere tutti i miracoli, sì per riprovarli tutti; ma doverſi eſaminarli nelle lor corcoſtanze particolari; e giudicarne conforme la fedeltà, e prudenza di chi li racconta.

La pietà non obbliga un uomo ſavio a creder tutti i miracoli narrati ne'Leggendarj, o in Metafraſte. Perchè queſti autori ſon pieni di tante favole, che non più ſi può aſſerire coſa veruna ſu la ſola loro teſtimonianza; ſiccome il Cardinal Bellarmini non dubita di confeſſarlo dell' ultimo.

Ma io aſſeriſco, che qualſiſia uomo ſaggio, quand' abbia punto di pietà, dee riconoſcer per veri i miracoli, che narra S. Agoſtino nelle ſue Confeſſioni, e ne' libri della Città di Dio eſſere ſucceduti ſugli occhi ſuoi, o de'quali teſtifica eſſere ſtato eſſo particolarmente informato da quegli ſteſſi, nelle cui perſone eran ſeguiti; come d'un'cieco guarito in Milano alla preſenza di tutto il popolo, toccate le Reliquie de' SS. Gervaſio e Protaſio,

tafio, riferito da lui nelle Confeſſioni, e nel venteſimo ſecondo libro della Città di Dio al cap. 8. *Miraculum, quod Mediolani factum eſt, cum illic eſſemus, quando illuminatus eſt cæcus; ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis eſt civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenſo populo teſte res geſta eſt, concurrente ad corpora Martyrum Gervaſii & Protaſii.*

D'una donna guarita in Affrica da'fiori che tocche avean le relique di S. Steffano; ſiccome egli ne teſtifica nel medeſimo luogo.

D' una dama nobile guarita d'un canchero creduto incurabile, col ſegno della Croce fattoſi fare da un nuovo battezzato, ſecondo la rivelazione avutane.

D'un fanciullo morto ſenza batteſimo, la cui madre ne ottenne il riſuſcitamento per le preghiere fatte a S. Steffano, dicendogli con una gran fede: *Santo Martire, rendetemi il mio figliuolo. Voi ſapete, che io dimando la ſua vita ſolo affinchè non ſia eternamente ſeparato da Dio.*

Poſto che le coſe avvenute ſiano, come eſſo le racconta, ogni uomo ragionevole dee riconoſcervi il dito di Dio. Pertanto agl'incrudeli reſta ſolo da dubitare della ſteſſa autorità di S. Agoſtino; e d'immaginarſi, che abbia egli alterata la verità; per accreditare la religion criſtiana nell'animo de' Gentili. Ma ciò con niſſuna propabilità può dirſi.

Primieramente perchè non è veriſimile, che un uomo prudente abbia voluto mentire in coſe sì pubbliche, delle quali poteva eſſer convinto da un'infinità di teſtimonj; il che ſarebbeſi rivolto in infamia della religione criſtiana. Secondariamente perchè niuno mai fu maggior nemico della menzogna, di queſto Santo, principalmente in materia di religione; in libri interi avendo ſtabilito queſta maſſima, non ſolamente non eſſer mai lecito mentire, ma eziandio eſſer un graviſſimo peccato farlo a titolo di condur più agevolmente gli uomini alla fede.

Però

Però è cosa mirabile al sommo, il creder che gli eretici d'oggidì, che riguardano S. Agostino come un uomo illuminatissimo e sincerissimo, non abbiano poi considerato, che conduca allo sterminio di tutta la religione la maniera con che parlano essi dell'invocazion de'Santi, e della venerazion delle reliquie, come d'un culto superstizioso, e che sente d'idolatria. Imperciocchè è cosa evidente, che levarle via uno de'suoi più fermi fondamenti si è, il torre a'miracoli l'autorità, che debbon avere in confermazione della verità: E certamente egli è un interamente distruggere quest'autorità de'miracoli, il dire, che Iddio li faccia per ricompensare un culto superstizioso e idolatra. Ciò dunque propriamente fanno gli eretici; dall'una parte trattando di rea superstizione il culto renduto da'Cattolici a'Santi e alle reliquie; e dall'altra negar non potendo, che un de'maggiori amici di Dio, quale fu S. Agostino, per loro propria testimonianza non ci abbia asserito, che Iddio abbia guarito mali incurabili, illuminato ciechi, risuscitato morti, per premiare chi invocava i Santi, e ne venerava le reliquie.

E in verità questa sola considerazione doverebbe far conoscere ad ogni uomo saggio la falsità della religione pretesa riformata.

Io mi son diffuso alquanto su quest'esempio celebre del giudizio che dee farsi della verità de' fatti, acciocchè egli sia di regola in casi simili; imperciocchè nella medesima guisa vi si falla. Ciascun si dà a credere, che per deciderli basta il farne un luogo comune, sol composto di massime, non solo universalmente non vere, ma nè pur probabili; quando s'uniscono alle circostanze particolari del fatto, che s'esamina. Fa d'uopo di unirvi le circostanze, non di separarnele; perchè spesso avviene, che un fatto poco probabile secondo una sola circostanza, la quale ordinariamente è indizio di falsità, debbasi giudicar certo secondo l'altre circo-

ſtanze: e per l'oppoſto che un fatto, il quale ſecondo una qualche circoſtanza ſembraci eſſer vero, per eſſer quella ordinariamente congiunta alla verità, debbaſi giudicar falſo ſecondo l'altre che la indeboliſcono, come ſpiegheraſſi nel ſeguente capitolo.

CAPITOLO XV.

Altre oſſervazioni ſu'l medeſimo ſoggetto della credenza degli avvenimenti.

C'E'ancora da fare un'altra oſſervazion importantiſſima intorno alla credenza degli avvenimenti; cioè che nelle circoſtanze che ſon da conſiderare, ſe deggionſi quelli credere o no, ce ne ſono alcune, che poſſon chiamarſi circoſtanze comuni, perchè trovanſi in molti fatti, e molto più ſpeſſo unite alla verità, che alla falſità. E allora, quando a queſte non oppongansi altre circoſtanze particolari, che o indeboliſcano o diſtruggano nel noſtro intelletto i motivi di credere, tratti da queſte circoſtanze comuni, abbiam ragione di credere queſti avvenimenti, ſe non certi, almen probabiliſſimi: il che ci baſta, quando ſiamo coſtretti a giudicarne. Perchè ſiccome dobbiamo appagarci d'una certezza morale nelle coſe, che aver non poſſono una certezza metafiſica, così quando aver non poſſiamo una certezza morale intera, il meglio che poſſiam fare, ſi è, quando ſiamo sforzati a darne il giudizio, d'abbracciare la più probabile ſentenza; imperocchè ſarebbe un diſtrugger la ragione, l'abbracciarne la men probabile.

Che ſe per lo contrario queſte circoſtanze comuni, che avrebbon potuto indurci a credere qualche coſa, trovanſi unite ad altre circoſtanze particolari, che, come abbiam detto, diſtruggon nella noſtra mente i motivi della credenza tratti dalle circoſtanze cumuni, ovvero ſieno tali, che di rado ſieno accoppiate alla falſità; noi allora non abbiamo più la ragion medeſima di credere queſto avvenimento; ma o'l noſtro intelletto reſtaſi ſoſpeſo, ſe le circoſtanze particolari ſolo indeboliſcono il pe-

il peso delle circostanze comuni; o inclina a credere il fatto esser falso, se quelle ordinariamente sono indizj di falsità. Eccovi un esemplo, che può dilucidare questa annotazione.

Circostanza comune a molti atti si è l'esser suggellati da due notaj, cioè da due persone pubbliche, a cui molto importa il non falsificarli; perchè v' arrischiano non solo la lor coscienza e onore; ma eziandio co' beni la vita. Ancorchè noi non sappiamo altre particolarità d'un contratto, questa sola considerazione basta per credere, non essere quello stato fatto dopo il tempo disegnatovi: non già perchè non possa essercene di sì fatti istrumenti falsificati; ma perchè è cosa certa, che di mille ce ne son novecennovantanove, che nol sono: cosicchè di gran lunga è più probabile, che questo istrumento che io veggio, è uno novecennovantanove, di quello che e' sia quell' unico falsificato, che può trovarsi fra mille. Che se mi sarà nota la probità de' notaj, che lo hanno segnato, avrò allora una somma certezza, che non vi fu commessa falsità veruna.

Ma se a queste circostanze comuni, di essere segnato da due notaj, le quali mi sono una ragion sufficiente, quando da altre non sia combattuta, di creder vera la data d'un istrumento, aggiungonsi altre circostanze particolari, per esempio esser diffamati questi notaj, d'essere senza onore e coscienza, e che abbiano potuto avere un grand'interesse in simil falsificazione; ciò non mi farà conchiudere la falsificazione di questo strumento, ma sminuirà molto la fede che per altro avrebbe avuto in me il sigillo di due notaj, per crederlo sincero.

Che se in oltre io posso scoprire altre prove positive di tal falsificazione, o per mezzo di testimonj, o di fortissimi argomenti, come sarebbe l' importanza in un uomo di dare in presto ventimila scudi in tempo in cui si mostrasse, che non giungeva a cento scudi di valiente tutto il suo; io allora mi determinerei a credere che

v' è

v'è della falsità in tale istrumento; e contro ad ogni ragione prentenderebbesi, che io fossi sforzato a non crederlo falsificato, e a confessar d'avere il torto, ogni qualvolta sospettassi tali ancor gli altri, ancorchè non vi scorgessi i medesimi indizj di falsità; imperciocchè potrebbon essere falsificati ugualmente che 'l primo.

Possiamo applicar ciò a certe materie, che sovente sono in disputa tragli uomini dotti. Cercasi, se veramente un libro d'un autore, di cui ha sempre portato il nome; o se gli Atti d'un Concilio sono veri o supposti.

Certamente la presunzione è per l'autore, che da molto tempo è in possesso d'un'opera, e per la verità degli Atti d'un Concilio, che noi leggiamo tuttodì; e ci abbisognan ragioni considerabili, perchè ciò non ostante noi crediamo l'opposto.

Pertanto un uomo assai erudito avendo voluto mostrare, non essere di S. Cipriano la Lettera a Papa Steffano sopra Marziano, Vescovo d'Arles, non potè persuaderlo agli uomini dotti; imperocchè non parvero le sue congetture abbastanza efficaci, per levare a quel Santo Martire un'opera che ha sempre avuto il suo nome, e che ha una perfetta somiglianza di stile con tutte l'altre sue opere.

Il Blondello eziandio, e 'l Salmasio non potendo risponder all'argomento, che prendesi dalle Lettere di S. Ignazio circa la superiorità del Vescovo su' suoi Preti fin dal principio della Chiesa; indarno poi hanno voluto dare a credere, che tutte quelle lettere fossero supposte, anche le impresse da Isacco Vossio, e dall'Usserio, prese da un antico testo a penna greco della libreria di Firenze; e sono stati confutati da quegli stessi del lor partito. Imperciocchè confessando, come fanno, che noi abbiamo le medesime lettere, che sono state citate da Eusebio, S. Girolamo, Teodoreto, e dallo stesso Origene; non è cosa verisimile, che le Lettere di S. Ignazio essendo state raccolte da S. Policarpo; dipoi sien-

siensi perdute le vere Lettere, e se ne sieno supposte altre in quel tempo che fu di mezzo tra S. Policarpo e Origene ovvero Eusebio. Oltre di che queste Lettere di S. Ignazio, che ora noi abbiamo, hanno un certo carattere di santità e semplicità così propria a que' tempi apostolici, che da se si difendono contro ad ogni vana accusa di supposizione e di falsità.

Finalmente tutte le difficoltà, che 'l Cardinal di Perrone ha proposte contro alla Lettera dal Concilio d'Affrica a S. Celestino Papa circa l'appellazioni alla Santa Sede, non hanno fatto, che dipoi non siasi creduto come pirma, ella essere veramente scritta da quel Concilio.

Ma in altri casi nondimeno le ragioni particolari battono la ragion generale d'un lungo possedimento.

Così avvegnachè la Lettera di S. Clemente a S. Jacopo Vescovo di Gerusalemme sia stata tradotta da Ruffino già intorno a tredici secoli e avvegnachè già più di dodici come di S. Clemente siasi citata da un Concilio di Francia: tuttavia difficilmente può dirsi, che ella non sia supposta; imperocchè S. Jacopo Vescovo di Gerusalemme essendo stato martirizzato innanzi S. Pietro, è impossibile, che S. Clemente gli abbia scritto dopo la morte di S. Pietro, come questa lettera suppone.

Similmente benchè i Comentarj sopra S. Paolo siano stati attribuiti a S. Ambrogio, e citati sotto 'l nome di lui da un grandissimo numero d'autori; e l'opera imperfetta sopra S. Matteo sotto 'l nome di S. Giovangrisostomo: tuttavia ognuno al presente è d'un parere, che non sono di que' Santi, ma d'altri autori antichi, macchiati di molti errori.

Finalmente gli Atti che veggiamo de' Concilj, di Sinuessa sotto a S. Marcellino, di due o tre Romani sotto a S. Silvestro, e d'un altro Romano sotto a Sisto Terzo, sarebbon sufficienti per farci credere la verità di questi Concilj, quando niente contenessero contra la ragione,

ne, e che convenisse co' tempi, a che questi Concilj s' attribuiscono. Ma contengon tante cose irragionevoli, e sì ripugnanti a que' tempi, che c' è una grande probabilità, che sieno falsi o supposti.

Queste sono le osservazioni, che possono servire in tali giudizj. Ma non è da immaginare, esser quelle di sì grand' uso, che ne difendan sempre dall' ingannarvici. Possono al più farci schifare gli errori più grossi, e avvezzar la mente a non lasciarci accecare da' luoghi comuni, che avendo qualche verità in generale, sono falsi in molte occasioni particolari; il che è uno de' maggiori principj degli errori degli uomini.

CAPITOLO XVI. e ultimo.

Del giudizio che vuol farsi delle cose avvenire.

QUeste regole che servono alle cose passate, possono facilmente applicarsi alle cose avvenire. Perchè siccome deesi probabilmente credere, che un fatto è seguito quando quello è in tali circostanze, quali sogliono per l'ordinario accompagnarsi con simili avvenimenti; così deesi probabilmente credere che avverrà, quando le circostanze presenti son tali, quali ordinariamente sono seguite da un tal effetto. Così i medici possson giudicare del buono o mal successo delle malattie, i Capitani degli avvenimenti futuri d' una guerra; o così si suol giudicare della maggior parte degli affari contingenti.

Ma se trattasi di quegli accidenti, de' quali noi siamo qualche parte, e possiamo o proccurarli in qualche modo o impedirli con la nostra attenzione, incontrandoli o sfuggendoli, avviene a molti di cadere in un errore, che tanto più inganna, quanto lor sembra più ragionevole. Cioè riguardan solamente la grandezza e le conseguenze dell' utile che bramano, o del danno che temo-

mono; ſenza conſiderar ſe ſiaci probabilità e veriſimilitudine, che queſt' utile o queſto danno ſia per ſuccedere o non ſuccedere.

Così quando temono un gran male, come la perdita della vita, o di tutti i loro beni, credono eſſer prudenza il non tranſcurare diligenza veruna per guardarſene. E ſe deſideran qualche gran bene, come un guadagno di centomila ſcudi, ſtiman d' operar ſaggiamente, col tentare il tutto, perchè ciò facciaſi col piccol riſico; contuttochè ſiavi pochiſſima ſperanza d'un eſito felice.

Tal era il ragionamento d' una certa Principeſſa, la quale avendo inteſo, che alcuni eran reſtati oppreſſi dalla rovina improviſa d'un tetto, dopo di ciò mai non volle entrare in una caſa, ſenza averla fatta prima ben viſitare: e in tal modo credevaſi di operar con ſenno, e chiunque altrimenti operava, giudicavalo imprudente.

Eziandio l' apparenza di tal ragione induce non pochi a uſar cauzioni incomode, ed eccedenti per conſervarſi in ſanità. Ciò rende altri oltremodo diffidenti nelle coſe le più minute, perchè eſſendo ſtati qualche volta ingannati, temon d'eſſere ingannati in ogni affare: Ciò alletta tante perſone a mettere al lotto. Guadagnare, dicono, ventimila ſcudi per un ſcudo, egli è un gran vantaggio. Ciaſcheduno credeſi d' eſſer quel felice, a cui toccherà la ſorte; e niſſuno conſidera, che ſe 'l premio per eſempio è di ventimila ſcudi, ſarà forſe trentamila volte più probabile per ciaſcun particolare; che non gli toccherà il premio, di quello che gli abbia a toccare.

L' error di tai ragionamenti ſi è, che per giudicar delle coſe che deggion farſi per ottenere un bene o per isfuggire un male, non ſolamente biſogna conſiderar il bene e 'l male in ſe, ma ancora la probabilità ch' egli abbia o non abbia a ſuccedere; e conſiderar geometricamente

la proporzione che tutte le cose hanno tra di loro; il chè può spiegarsi con questo esempio.

Ci sono giuochi, ove dieci persone metton ciascuno uno scudo, un solo tutti gli vince, e tutti gli altri perdono; sicchè ognuno mettesi al rischio sol di perdere uno scudo, per guadagnarne nove. Se si considerasse solo il guadagno e la perdita in se, parrebbe che tutti vi hanno qualche vantaggio. Ma bisogna di più cosiderare, che se ciascuno per guadagnar nove scudi un solo ne risica; egli è ancora nove fiate più probabile riguardo a ciascheduno, che egli perderà il suo scudo, e non guadagnerà i nove. Laonde ciascuno ha per se nove scudi da sperare, uno da perderne; nove gradi di probabilità di perdere uno scudo, e un solo di guadagnarne nove; il che mette la cosa in una perfetta ugualità.

Tutti i giuochi di tal sorta son giusti quanto esser possono, e que' che sono fuor di questa proporzione, sono evidentemente ingiusti. E quindi può darsi a vedere, che è evidente l'ingiustizia in quelle specie di giuochi, che chiamansi *Lotti.* Perchè il padron del lotto prendendosi sopra il tutto una decima parte per suo guadagno, tutto il corpo de' giuocatori è ingannato nella medesima guisa, che se un uomo in giuoco uguale, cioè dove fosse ugualmente probabile il guadagno, e la perdita, giocasse dieci dobble contra nove. Ma se ciò è svantaggioso a tutto 'l corpo, è ancora svantaggioso a ciascheduno di coloro che lo compongono; imperciocchè quindi avviene, che le probabilità della perdita supera di molto la probabilità del guadagno; e che l'utile che si spera non supera il danno a che s'arrischia di perdersi che che vi si depone.

Talvolta è sì poco verisimile l'esito felice d'una cósa, che quantunque un grandissimo utile se ne speri, e quantunque piccola sia la perdita che si risica, contuttociò giova il non correrne la sorte. Così sarebbe una pazzia il giocare venti soldi contro dieci milioni di lire, o

con-

contro un reame, col patto di non poterlo guadagnare, se non in caso, che un fanciullo disponendo a fortuna i caratteri d'una stamparia, componesse tutti ad un tratto i venti primi versi dell'Eneide di Virgilio. Anzi non corre momento della nostra vita, nel quale non si risichi più che un Principe, il quale con simil patto mettesse a rischio il suo regno.

Queste riflessioni sembran minute, e tali sono in effetto, quando in tali cose l'intelletto si fermi. Ma si posson far servire a cose più importanti; e 'l loro uso principale si è, di renderne più ragionevoli nelle nostre speranze e ne'nostri timori. Molti per esempio temon oltre misura, quando sentono un tuono. Se'l tuono li fa pensare a Dio e alla morte, va bene: non mai abbastanza vi si pensa. Ma se cagion di questo straordinario spavento si è il pericolo di morir d'un fulmine, è facile il dar loro a conoscere, che ciò non è ragionevole. Perchè di due milioni di persone, e anche più appena succede che un solo muoja di fulmine; anzi può dirsi che nessuna morte violenta è men comune. Imperciocchè il timor d'un male esser dee proporzionato non solamente alla grandezza del male, ma eziandio alla pobabilità dell' avvenimento; siccome nessuna morte più di rado avviene che quella di fulmine, così nissuna dee metterci in men di terrore; tanto più che questo terrore a niente giova per poterlo evitare.

Pertanto non solo conviene sgannar le persone, che usan cautele straordinarie e importune per conservarsi in vita e in sanità, mostrando loro, che queste cautele sono un mal maggiore, che'l pericolo sì lontano del male che temono; ma altresì conviene sgannar tant'altre persone, che sol così ragionan nelle loro imprese: V'è del pericolo in quest'affare; dunque è cattivo: v'è dell'utile in quest'altro; dunque è buono. Imperciocchè non dal pericolo nè dall'utile, ma dalla proporzion che v'è tra l'uno e l'altro, deesi formarne il giudizio.

Natu-

Natura delle cose finite si è, per grandi che siano, il poter essere superate dalle più piccole quando queste si moltiplichin più volte; overo se queste cose piccole avanzino le più grandi nella probabilità dell'avvenimento. Così il minor guadagno può superare il maggiore che possa immaginarsi, quando più e più volte si moltiplichi; o quando sia così difficile da conseguire questo gran bene, che superi meno il minore nella grandezza, di quello che siane superato nella facilità. Vuol dirsi il medesimo de' mali che si temono; cioè che 'l minore de' mali può esser più da temere, che 'l maggior male, purchè non sia maggiore in infinito; quando con questa proporzione sia superato.

Le sole cose infinite; quali sono l'eternità e l'eterna beatitudine, non posson essere uguagliate da verun bene temporale; sicchè non voglion mai porsi al paragone con veruna delle cose del mondo. E però il minor grado di facilità per salvarsi val più che tutti i beni del mondo uniti insieme; e'l minore pericolo di perdersi è più da apprezzare che tutti i mali temporali considerati sol come mali.

Il che basta a tutti coloro che hanno uso di ragione, acciocchè ne inferiscano una conclusione, con cui finiremo questa Logica: cioè che la maggior imprudenza si è, l'impiegare il tempo e la vita in ogni altra cosa, fuorchè in ciò che può giovarci per conseguirne una che mai non finirà. Imperciocchè tutti i beni ei mali della vita presente son nulla in paragon di que' dell'altra vita; e'l pericolo di cadere in que' mali è grandissimo ugualmente che la difficoltà di giungere a que' beni.

Chi ne deduce questa conchiusione, e la siegue nella direzion della sua vita, è prudente e saggio, benchè per altro siasi poco giusto in tutti gli altri suoi ragionamenti, che fa nella materia delle scienze: e chi non la deduce, ancorchè ben ragioni in tutto il rimanente, spacciasi dalla scrittura da pazzo e insensato, e fa un mal uso della Logica, della ragione, e della vita.

IL FINE.

tico Donatista sette regole per l'intelligenza della Scrittura.

E a ciò questa ragione ci obbliga, ogni qualvolta può farsi tal distinzione. Ma perchè sempre non s'ha il tempo d'esaminar a minuto ciò che v'è di bene e di male in tutti i componimenti; è giusto in tal occasione il dare a loro quel nome, che essi si meritan, secondo la lor parte più considerabile; e dee dirsi, che uno è buon filosofo, quando ordinariamente ragiona bene; e che un libro è buono, quando egli ha notabilmente più di bene che di male.

Eziandio in questi giudizj generali molto gli uomini s'ingannano; perchè sovente apprezzano e disprezzan quelle cose secondo la parte di esse meno considerabile; conciossiachè il loro poco lume non discerne ciò ch'è il principale, quando quello non è il più sensibile.

Così que'che son intendenti di pittura, stimano assaissimo più il disegno che 'l colorito o la dilicatezza del pennello. Tuttavia gl'ignoranti più ammirano una pittura ove i colori sono vivi e luminosi, di quello che un'altra d'un colorito più smorto, la quale per altro sarebbe mirabile per lo suo disegno.

E' tuttavia da confessare, che i falsi giudizj non sono così ordinarj nell'arti; perchè que'che ne sono imperiti, rimettonsi al parere degli artefici. Ma sono assai frequenti in quelle cose delle quali s'aspetta alla moltitudine il giudicarne, e chichesia prendesi la libertà di pronunziarne la sua sentenza.

Un predicator per esemplo dicesi eloquente, quando hanno i periodi il loro numero, e la lor purità le parole: laonde il Signor di Vaugelas disse in un luogo, che più offendesi la stima d'un predicatore o d'un avvocato per una parola mal detta, che per un ragionamento mal concludente. Egli è da credere, che esso riferisca una verità di fatto, e non che questo siasi un sentimento, al qua-

quale aggiunga il peso dell'autorità sua: ed egli è il vero, che v'ha delle persone che forman tali giudizj: ma parimenti è il vero, che non può formarsi giudizio men ragionevole; perchè la purità della favella, e il numero delle figure al più sono ciò nell'eloquenza, che i colori nella pittura; cioè a dire la parte più bassa e più materiale: ma la parte principale consiste in concepir fortemente le cose, e nell'esprimerle con veemenza; che se n'imprima nello spirito degli uditori un'immagine viva, e luminosa, la quale non solamente rappresenti queste cose tutte ignude, ma ancora i movimenti e gli affetti, con che si concepiscono. E ciò tutto può ritrovarsi in persone d'un favellar poco purgato, e d'un dire poco numeroso; e medesimamente trovasi di rado in chi spende troppo d'applicazione nelle parole, e negli abbellimenti; perchè questa stessa applicazione diverte l'animo dalla considerazion delle cose, e indebolisce il vigor de'pensieri. Siccome osservano i Pittori, che chi è eccellente nel colorito, è per lo più inferior nel disegno; non potendo la mente applicare a due cose, l'una applicazione nocendo all'altra:

Può dirsi generalmente, che nel mondo pregiasi la maggior parte delle cose sol da ciò, che esteriormente appare. Perchè quasi niuno trovasi, che penetri l'interno, e fino al fondo. D'una persona si giudica dalla sua soprascritta, e guai a chi non le è favorevole. Sarà uno dotto, intendente, serio quanto vorrete; ma parla difficilmente, complisce con poco garbo: risolvasi alla tolleranza di viversi senza la stima dell'pubblico, e di vedersi antiposta un'infinità d'ingegni minori. Egli non è un gran male, l'esser privo di quella stima, la quale s'è meritata: ma egli bensì è un male considerabile, il seguir questi falsi giudizj, ed esaminar le cose nelle sola corteccia: e ciò bisogna proccurar di schivare.